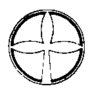
ub

HANS KELSEN

ESCRITOS SOBRE LA DEMOCRACIA Y EL SOCIALISMO

(Selección y presentación de Juan Ruiz Manero)

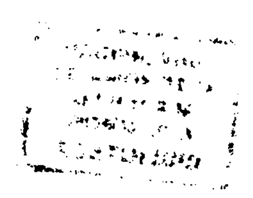




Colección Universitaria
Editorial Debate
Madrid

Ilustración de portada: *Rayonismo rojo y azul (Playa)*,
Mikhail Larionov, 1911

Primera edición: octubre 1988



ISBN.: 84-7444-315-6
Depósito Legal: M-34208-1988.
Compuesto en Imprimatur, S.A.
Impreso en Unigraf, Arroyomolinos, Móstoles (Madrid)
Printed in Spain

TITULOS ORIGINALES

«Die Politische Theorie des Sozialismus», en *Osterreichische Rundschau, 19,* 1923 (traducción de Javier Mira Benavent).

«Das Problem des Parlamentarismus», en *Soziologie und Sozialphilosophie. Schiften der soziologischen Gesellschaft in Wien,* III, W. Braümuller, Wien-Leipzig, 1925 (traducción de Manuel Atienza).

«La garantie jurisdictionnelle de la Constitution (La justice constitutionnelle)», en *Revue du Droit Publique et de la Science Politique en France et à l'étranger,* XXXV, 1928 (traducción de Juan Ruiz Manero).

The Political Theory of the Bolshevism. A Critical Analysis, University of California Press, 1948 (traducción de Alfredo J. Weiss; derechos cedidos por la editorial Emecé).

«Foundations of Democracy», en *Ethics,* LXVI, 1955 (traducción de Juan Ruiz Manero).

INDICE

PRESENTACION
TEORIA DE LA DEMOCRACIA Y CRITICA DEL MARXISMO EN KELSEN

1. INTRODUCCION

1.1. «Las dos figuras de este siglo que han influido más profundamente en la ciencia social son —pocas dudas caben de ello— Hans Kelsen y Max Weber»[1]. Esta afirmación de G. H. von Wright, probablemente indiscutible en el caso de Weber, puede juzgarse, sin embargo, excesiva por lo que se refiere a Kelsen: no parece, en efecto, que su obra sea, no ya familiar, sino ni siquiera medianamente bien conocida por los científicos sociales ajenos al «huerto cerrado»[2] de los juristas. Estos han venido encontrándose tradicionalmente separados de los cultivadores de otras ramas de las ciencias sociales por una barrera de incomunicación que seguramente ha impedido que el pensamiento de Kelsen haya tenido la difusión que merece.

Cualquier afirmación relativa a la influencia de Hans Kelsen en el pensamiento jurídico contemporáneo difícilmente correría, por el contrario, el riesgo de un énfasis desmedido: referirse a Kelsen como el «jurista del siglo»[3] y a su teoría del Derecho, la *teoría pura,* como «la teoría jurídica más importante del siglo XX»[4], que «plantea los términos de la discusión actual sobre la ciencia jurídica»[5] y cuyas aportaciones «continuarán estimulando a estudiosos y profesores durante muchos años todavía»[6] no es sino enunciar una serie de lugares comunes. Pues, en efecto, la corriente predominante en la teoría del Derecho del siglo XX —la que, en un sentido algo lato de esta expresión, podríamos etiquetar como *analítica*—[7] tiene en la teoría pura kelseniana no sólo su punto de partida, sino también la construcción a partir de la cual resultan inteli-

gibles las contribuciones del resto de sus representantes posteriores más prominentes: las obras de un Ross, un Hart o un Bobbio no son entendibles sino como otras tantas revisiones del pensamiento kelseniano. Como dice Bobbio en referencia a los escritos de los dos primeros —pero lo dicho le sería aplicable a su propia obra en medida quizá aun mayor—, «a pesar de los disentimientos respecto de la obra del maestro, ambas son obras netamente postkelsenianas, en el preciso sentido de que no se pueden entender sin Kelsen»[8]. De esta forma, la historia de la teoría jurídica del siglo XX puede muy bien ser vista como un largo diálogo con Kelsen en cuyo balance no podría dejar de figurar el reconocimiento de que —como ha indicado muy gráficamente J. R. Capella— si los juristas de hoy «pueden ver más lejos que él es [...] porque están montados sobre sus hombros»[9].

La teoría pura del Derecho constituye —en palabras de Kelsen— «una teoría sobre el Derecho positivo en general» que persigue «obtener solamente un conocimiento orientado hacia el Derecho» excluyendo todo aquello que «no pertenece al objeto precisamente determinado como jurídico» y liberando, así, a la ciencia jurídica «de todos los elementos que le son extraños»[10]. Estos «elementos extraños», tradicionalmente incrustados en la jurisprudencia y en cuya exclusión reside la *pureza* de la teoría kelseniana, pertenecen a dos géneros distintos. Se trata, en primer lugar, de la ética, de la política y, en general, del mundo de los juicios de valor: los enunciados formulados por la ciencia jurídica deben constituir «una descripción axiológicamente adiáfora de su objeto [...] sin referencia a ningún valor metajurídico, y sin ninguna aprobación o desaprobación emotiva»[11]; «la ciencia jurídica no tiene que aprobar o desaprobar su objeto, sino conocerlo y describirlo»[12]. La segunda exclusión afecta a los enunciados correspondientes a «las ciencias que aspiran a un conocimiento por leyes causales de los acontecimientos fácticos»[13]. Estas ciencias describen su objeto —físico-natural o social— mediante la causalidad como principio ordenador: sus enunciados afirman que «si se produce el hecho A, entonces aparece el hecho B». Por el contrario, en los enunciados por medio de los cuales la ciencia jurídica describe su objeto, «se utiliza un principio ordenador diferente del de la causalidad, que puede ser denominado principio de imputación» con arreglo al cual se enuncian enlaces entre hechos del tipo de «si se produce el hecho A, el hecho B es debido»[14]. Pues, «para reproducir el sentido específico con el cual una norma jurídica se dirige a los órganos y sujetos del Derecho, no puede formularse el enunciado jurídico sino como una oración que afirma que, conforme a un determinado orden jurídico positivo, bajo determinadas condiciones, *debe* producirse determinada consecuencia»[15].

La teoría pura propone, así, un modelo de ciencia jurídica —por decirlo

con Bobbio—[16] a la vez *descriptiva* y *normativa: descriptiva* en el sentido de que no prescribe ni valora —la prescripción y la valoración están situadas fuera de la esfera de la ciencia, en el reino de la política y de la ideología— y *normativa* en el sentido de que lo que describe no es lo que ocurre de hecho en el campo de la conducta jurídicamente regulada sino lo que, con arreglo al sistema de normas válidas que constituye el ordenamiento jurídico, *debe* ocurrir.

1.2. Como ha señalado O. Weinberger, Kelsen ha sido «uno de los pocos hombres en la historia intelectual de la humanidad a los que ha sido dado tener una participación activa durante seis décadas —y siempre en primera línea— en el combate científico» [17]. Los esfuerzos centrales de Kelsen durante tan dilatado lapso de actividad intelectual estuvieron dedicados a la teoría pura del Derecho, a la que sometió a constante evolución mediante desarrollos, integraciones y rectificaciones que no cesaron sino con su muerte; esta dimensión autocrítica no le llevó nunca, sin embargo, a dudar de la superioridad de las coordenadas básicas de su propia teoría sobre las de cualquier otra.

Ello no obstante, la impresionante producción intelectual de Kelsen no se limita a las sucesivas revisiones y reelaboraciones de la teoría pura, sino que se extiende a una amplia variedad de temas: historia del pensamiento jurídico y político, crítica de teorías jurídicas rivales (iusnaturalistas, sociologistas o marxistas), teoría social, Derecho internacional, Derecho público, problemas de filosofía política.

La atención simultánea a unos intereses intelectuales centrales y a otros colaterales o periféricos puede presentar diversas variantes en cuanto a la relación entre ambos planos. Una de ellas, relativamente común en la tradición positivista, es la no articulación, la escisión neta entre los intereses intelectualmente centrales, de orden teórico, y las preocupaciones de otra índole, especialmente sociales y políticas. El caso de Bertrand Russell resulta paradigmático en este sentido. Como es bien sabido, Russell combinó su dedicación *qua* filósofo a problemas de fundamentación de las matemáticas, de lógica y de epistemología, con una intensa y constante preocupación, como ser humano, por los problemas sociopolíticos, reflejada en una copiosísima producción de escritos de este género. Pero el propio Russell entendía sus ensayos sobre los problemas colectivos de nuestro tiempo como estrictamente separados de sus contribuciones técnico-filosóficas. La siguiente referencia a uno de sus ensayos más leídos lo muestra muy bien: «Por lo que hace a los *Principios de reconstrucción social* y, en cierta medida, también a mis otros libros populares, los lectores filosóficos, sabiendo que se me cataloga como 'filósofo', pueden extraviarse fácilmente. No he escrito los *Principios de reconstrucción social* en mi calidad de 'filósofo'; los he escrito como un ser humano que sufría por el estado del mundo, deseaba en-

contrar algún modo de resolverlo y quería hablar con palabras sencillas a otros que experimentaran sentimientos semejantes [...] Para entender ese libro hay que olvidar mis actividades técnicas»[18].

Pues bien: el caso de Kelsen constituye, a este respecto, el contramodelo de Russell. Kelsen jamás se permitió a sí mismo expresar, «como ser humano», sus propias preferencias o propuestas sociopolíticas. No hay, junto al Kelsen teórico del Derecho, un Kelsen autor de «libros populares». Sea cual sea el campo temático del que se ocupa, Kelsen lo hace siempre como autor de la teoría pura del Derecho, aspirando a idénticos *standards* de rigor y de precisión e imponiéndose a sí mismo idéntica renuncia a entrar en el terreno de la *dóxa*, esto es, de la formulación de meras opiniones personales. Es más: Kelsen aborda cualquier temática *desde* y *para* la teoría pura del Derecho. En relación con los escritos kelsenianos sobre «temas sociológicos y éticos relacionados con el ordenamiento jurídico» Mario Losano ha observado que Kelsen abordó siempre estos temas «con la constante preocupación por mantener la distinción entre la metodología jurídica y la de las demás disciplinas. En el fondo, la sociología y la justicia le interesaron únicamente en la medida en que interfieren con el Derecho»[19]. Esta observación de Losano puede, a mi juicio, extenderse perfectamente al resto de los escritos kelsenianos dedicados a temáticas aparentemente ajenas a la teoría pura: así —por limitar los ejemplos a los temas abordados en esta recopilación— puede observarse que cuando Kelsen se ocupa de la democracia, lo que trata de mostrar en primer término son las virtualidades de la teoría pura para procurarnos, con ventaja sobre cualquier doctrina rival, un concepto de democracia intersubjetivamente controlable y no apto para la manipulación persuasiva; o que, cuando polemiza con el marxismo, criticando sus presupuestos filosóficos, o sus doctrinas políticas y jurídicas, el hilo conductor del discurso reside en poner de relieve la mejor fundamentación filosófica y el superior rigor conceptual, consistencia intensa, fecundidad y ausencia de deformación ideológica de la teoría pura.

2. RELATIVISMO ETICO Y DEMOCRACIA

2.1. Los textos de Kelsen encaran la justificación de la democracia desde dos perspectivas, que aparecen con frecuencia mutuamente imbricadas pero que conviene analizar por separado: la primera apela al relativismo ético y presenta a la democracia como el orden político correspondiente —en seguida trataremos de precisar en qué sentido— a esta concepción de la naturaleza y validez de los juicios morales; la segunda arranca de la consideración de la libertad igual como valor supremo y

presenta a la democracia como el método que asegura la realización de tal valor en toda la medida en que resulta compatible con la existencia de un ordenamiento social.

En ambas perspectivas se trata de *justificaciones condicionadas,* esto es, dependientes de la aceptación del relativismo ético, en el primer caso, y de la libertad igual como valor supremo, en el segundo. El relativismo ético es, para Kelsen, la única concepción filosófico-moral consecuente con la *decisión* de excluir de la teoría de los valores la apelación a instancias trascendentes y de adoptar, a este respecto, «el punto de vista del conocimiento científico»[20]. La decisión por tal punto de vista no es susceptible de fundamentación racional, como obviamente tampoco lo es —una vez aceptada la concepción relativista— la postulación de un determinado valor como supremo. Las virtualidades de la razón se circunscriben, en uno y otro caso, al *contexto de descubrimiento:* podemos explicar, psicológica y/o sociológicamente, el por qué un determinado grupo social o individuo se adhieren a una u otra concepción filosófica o a uno u otro sistema de valores; pero no podemos *dar razones* que justifiquen la adopción o el rechazo de tales opciones.

2.2. La primera de las líneas argumentativas de justificación de la democracia que —como se acaba de decir— cabe distinguir en la obra de Kelsen, viene a discurrir como sigue: la afirmación (empírica) de que existen sistemas de valores contrapuestos en distintas épocas, sociedades, sectores sociales e individuos más la tesis (filosófica) que sostiene la imposibilidad de fundamentar racionalmente la preferibilidad de alguno de ellos desembocan en la opción (normativa) por el valor de la tolerancia como virtud pública básica y de la democracia como orden político. La afirmación de que existen distintos sistemas de valores que divergen fundamentalmente entre sí[21] recibe, por parte de los estudiosos de los problemas morales, el nombre de *relativismo sociológico* o *relativismo descriptivo;* a la tesis de la imposibilidad de fundamentar racionalmente la opción por uno de dichos sistemas se la suele denominar *relativismo metaético* o *relativismo ético* en sentido propio. Lo anterior podría, pues, reformularse así: en opinión de Kelsen, el relativismo sociológico más el relativismo ético en sentido propio conducen a la opción normativa en favor de la tolerancia y la democracia. Es claro que el relativismo ético en sentido propio presupone el relativismo descriptivo e igualmente lo es que ello no ocurre a la inversa: puede, en efecto, aceptarse que, de hecho, existe una pluralidad de sistemas valorativos fundamentalmente divergentes entre sí y sostener, a la vez, que hay fundamento para considerar que uno y sólo uno de ellos es correcto. El elemento decisivo de la argumentación de Kelsen reside, por consiguiente, en el relativismo ético (en sentido propio). Por ello, empezaré ocupándome de la versión kelseniana del relativismo ético para tratar de

precisar, a continuación, qué tipo de conexión hay —según Kelsen— entre tal relativismo ético y la democracia. Finalmente, abordaré la cuestión de si la tesis kelseniana al respecto resulta o no sostenible.

En opinión de Kelsen, únicamente caben dos posiciones en relación con la naturaleza y la validez de los juicios de valor: o se es absolutista y se cree en la existencia de valores que son objeto de un conocimiento indudable y cuya validez es absoluta o se es relativista y se considera que no hay conocimiento alguno acerca de valores, que los juicios de valor no son sino expresión de los sentimientos y emociones del sujeto que los formula y que, por consiguiente, sólo tienen validez en relación a tal sujeto. *Tertium non datur*[22]. Pero el absolutismo ético no puede fundamentarse más que sobre la fe religiosa, elemento situado obviamente más allá de las fronteras de la razón: si no queremos franquear los límites de ésta no podemos ser sino relativistas.

En el pensamiento de Kelsen, esta reducción de las alternativas posibles en la ética al par absolutismo/relativismo se halla estrechamente asociada a la consideración de los valores como derivados de, y fundados en, las normas y a una separación rígida entre razón y voluntad sobre cuya base el concepto de razón práctica aparece necesariamente como autocontradictorio. Para Kelsen, en efecto, «las normas constituyen el fundamento de los juicios de valor»[23] de forma tal que «la conducta que corresponde a la norma, tiene un valor positivo; la conducta que contradice la norma, tiene un valor negativo»[24]. Como comenta J. Esquivel, Kelsen entiende «lo valioso como propiedad derivada (¿superveniente?) de lo ordenado normativamente. En esta correlación reductivista lo normativo es lo básico y originario»[25]. Ahora bien, la creación de normas es asunto de la voluntad, no de la razón. Kelsen nunca ha dejado de insistir —hasta su obra póstuma— en que «la norma es el sentido de un querer, de un acto de voluntad»[26], en que «el pensar, cuyo sentido es una aserción, y el querer, cuyo sentido es una norma, son dos funciones psíquicas distintas»[27] y en que, por consiguiente, «mediante la razón no se pueden producir normas»[28]. Desde estas coordenadas, el concepto de razón práctica no puede dejar de aparecer como un sinsentido: «una razón que crea normas es una razón que conoce y al mismo tiempo que quiere, es a la vez conocer y querer. Esta es la noción autocontradictoria de razón práctica»[29]. Sólo refiriéndola a Dios puede hablarse con sentido de razón práctica y ello únicamente porque el principio de no contradicción no rige para los atributos de la divinidad: «solamente con respecto a la razón divina cabe mantener esa noción contradictoria de ser al mismo tiempo función del conocimiento y función de la voluntad, en cuanto que el principio lógico que excluye la contradicción no tiene aplicación para las afirmaciones relativas a las propiedades de Dios. Sólo la razón divina puede ser razón 'práctica', es decir, conocimiento legisla-

dor: hablando de Dios conocimiento y voluntad forman un todo único»[30].

Si excluimos de nuestra consideración a instancias suprahumanas, hemos de habérnoslas exclusivamente con valores fundados en normas «establecidas por actos de voluntad humana». Estos valores «son arbitrarios». Pues «otros actos de voluntad humana pueden producir otras normas, contradictorias con las primeras, que constituyen a su vez otros valores, opuestos a los primeros. Lo que conforme a aquéllas, sería bueno, puede ser malo según éstas. De ahí que las normas establecidas por los hombres [...] constituyen sólo valores relativos»[31]. Que se trate de valores relativos quiere decir que «no pueden darse con la pretensión de eliminar la posibilidad de valores contrapuestos»[32], es decir, que los «juicios de valor contrarios no están excluidos ni lógica ni moralmente»[33].

Por lo que se acaba de ver, en Kelsen —dada la forma como en su obra se entiende la relación entre valores y normas— no es el relativismo irracionalista respecto a los valores el que fundamenta su concepción estrictamente voluntarista de las normas, sino que la articulación entre ambos planos es más bien la inversa: es el voluntarismo de su concepción de las normas el que fundamenta su posición de relativismo irracionalista respecto a los valores. Ocurre, sin embargo, que el voluntarismo en la concepción de las normas no recibe, por su parte, una justificación independiente, sino que, a su vez, únicamente encuentra apoyo en consideraciones del género de que los juicios de valor «no se fundamentan en un conocimiento racional de la realidad, sino en factores emocionales de la conducta humana, en los deseos y temores del hombre»[34], de que quien resuelve los conflictos entre juicios de valor opuestos es «nuestro sentimiento, nuestra voluntad, no nuestra razón»[35], es decir, en el propio relativismo irracionalista respecto a los valores. De esta forma, el relativismo respecto a los valores que aparece como derivado del voluntarismo en la concepción de las normas reaparece, a su vez, como el único argumento en favor de la imposibilidad de una concepción de las normas distinta de la estrictamente voluntarista. Toda la construcción de Kelsen al respecto tiene, así, un cierto aire circular.

Sea como fuere, el relativismo respecto a los valores —el relativismo ético— se encuentra, a juicio de Kelsen, estrechamente ligado a actitudes favorables a la tolerancia y a la democracia: la afirmación de que «la democracia, como relativismo político, se encuentra vinculada al relativismo filosófico»[36] y la consideración de la tolerancia propia de la democracia como actitud asimismo ligada a dicho relativismo son, con unas u otras formulaciones, constantes en la obra de Kelsen. Hablar de 'ligamen' o 'vinculación' es, obviamente, emplear expresiones con una gran carga de indeterminación: pero, como vamos a ver, no resulta del todo claro en la obra de Kelsen cuál sea la naturaleza y alcance de esa 'vincu-

lación' entre filosofía moral relativista y filosofía política democrática, que en esa misma obra aparece constantemente afirmada. En algunos pasajes parece tratarse, simplemente, de una afinidad de tipo *psicológico:* el relativismo moral y el democratismo político serían, en sus campos respectivos, otras tantas proyecciones de las mismas características psicológicas básicas, del mismo tipo de personalidad. Así parece indicarlo, entre otros, el siguiente párrafo: «El carácter del sujeto que practica la política o la filosofía, su particular temperamento, debe ejercer una influencia decisiva sobre la formación de sus opiniones [...]. La raíz común del credo político y de la convicción filosófica es siempre la mentalidad del político y del filósofo, la naturaleza de su ego, es decir, la forma en que este ego se percibe a sí mismo en su relación con el otro que pretende a su vez ser un ego y con las cosas que no tienen tal pretensión [...]. Una tipología de las doctrinas políticas y filosóficas debe finalmente abocar en una caracteriología o por lo menos debe tratar de unir sus resultados a los de esta última. Puesto que es el mismo ser humano el que trata de interpretar tanto sus relaciones con sus semejantes y la ordenación de tales relaciones como su relación con el mundo externo, podemos suponer que un determinado credo político está conectado con una determinada visión del mundo»[37]. Ahora bien, otros pasajes indican una conexión entre relativismo y democracia no ya psicológica, sino *lógica,* de forma tal que la afirmación de la existencia de esta conexión sigue siendo verdadera con independencia de que, psicológicamente, opere o no como tal. Así lo sugiere lo que Kelsen añade inmediatamente a continuación del párrafo que se acaba de citar: «Pero precisamente porque la política y la filosofía tienen su origen en el alma del ser humano empírico y no en la pura razón, no debemos esperar que una determinada opinión política se combine en todos los casos con el sistema filosófico que *lógicamente* se corresponda a ella [...]. Sería un grave error ignorar la gran eficacia de las fuerzas de la mente humana que pueden anular esta conexión e impedir que las actitudes políticas se combinen con las opiniones filosóficas a ellas correspondientes y viceversa. La mente humana no se encuentra completamente dominada por la razón y por ello no siempre es lógica»[38].

Hay, pues, una conexión *lógica* entre relativismo y democracia y si esta conexión no es siempre reconocida psicológicamente como tal, ello es debido al peso de los factores irracionales en la formación de las opiniones, filosóficas y políticas, de los hombres. En algún momento Kelsen ha apuntado que esta conexión lógica consiste en una relación de deducibilidad de los valores democráticos a partir del relativismo ético. Así, por ejemplo, en el ensayo *¿Qué es justicia?* escribe: «El principio moral que subyace a una teoría relativista del valor, o que *resulta deducible de ella,* es el principio de la tolerancia, es decir, la exigencia de que

los puntos de vista religiosos o políticos de los demás deben comprenderse con un espíritu de buena voluntad, aunque uno no los comparta, y, en realidad, precisamente porque no los comparte; y, por tanto, que la expresión pacífica de estos puntos de vista no debe ser impedida [...]. Esta tolerancia es precisamente lo que distingue a la democracia de la autocracia»[39]. No es preciso detenerse demasiado en mostrar la invalidez de esta pretendida deducción. Del relativismo ético, esto es, de la afirmación de que los conflictos básicos entre valores no pueden ser racionalmente resueltos, no puede inferirse valor alguno: ni la tolerancia ni la intolerancia, ni la democracia ni la autocracia. Ser tolerante o intolerante, partidario de la democracia o de la autocracia (o, para el caso, de un sistema de establecimiento de normas por medio de algún juego de azar) son opciones, todas ellas, compatibles en principio con el relativismo ético. Pero sostener que a partir del relativismo ético puede fundamentarse racionalmente el valor de la tolerancia democrática —o cualquier otro valor— es inconsistente con el propio relativismo ético, que sostiene precisamente la imposibilidad de fundamentar racionalmente nuestras opciones valorativas[40].

Debe señalarse, en todo caso, que la deducibilidad de los valores democráticos a partir del relativismo ético aparece sólo incidentalmente afirmada en los textos de Kelsen y que, por otra parte, la admisión de tal deducibilidad resulta claramente inconsistente con la constante insistencia de Kelsen en la invalidez del tránsito del *es* al *debe* (y la tesis del relativismo ético es una tesis filosófica acerca de cuáles *son* —o, mejor, *no son*— las virtualidades de la razón en ética): la imposibilidad de derivar juicios de valor de juicios de hecho constituye, como es bien sabido, no sólo uno de los presupuestos capitales de la teoría pura del Derecho sino también uno de los motivos centrales de la crítica kelseniana a otras doctrinas jurídicas, muy señaladamente al iusnaturalismo y también —como luego se verá— al marxismo.

Parece razonable admitir, pues, que la referencia a una conexión deductiva entre relativismo ético y valores democráticos hay que entenderla como un mero *descuido* por parte de Kelsen, desprovisto, en cuanto tal, de especial significación. Pero, aun concediendo esto, subsiste el hecho de que la afirmación de una conexión lógica entre relativismo y democracia se repite una y otra vez en la obra de Kelsen. Por ejemplo, en pasajes como los siguientes (que escojo entre otros muchos de contenido similar): a) «la concepción filosófica que presupone la democracia es el relativismo. La democracia concede igual estima a la voluntad política de cada uno, porque todas las opiniones y doctrinas políticas son iguales para ella, por lo cual les concede idéntica posibilidad de manifestarse y de conquistar las inteligencias y voluntades humanas en régimen de libre concurrencia»[41]. El relativismo ético es, pues, *condición necesa-*

ria del democratismo político: sólo si pensamos que todas las opiniones y doctrinas políticas tienen igual valor podemos justificar el que la determinación de los contenidos del ordenamiento social se decida mediante un procedimiento que otorgue igual peso a la voluntad de cada uno; b) «si se reconoce que solamente son accesibles al conocimiento y a la voluntad humana valores relativos, entonces solamente es justificable imponer un ordenamiento social a individuos que no lo acepten de buena gana si este ordenamiento está en armonía con el mayor número posible de individuos iguales, es decir, con el deseo de la mayoría»[42]. Es decir: si se es relativista en filosofía moral, sólo se puede, consistentemente, ser demócrata en política. El relativismo ético es, pues, *condición suficiente* del democratismo político.

Podemos, por consiguiente, resumir la posición de Kelsen respecto a la relación entre relativismo ético y democracia como sigue: el relativismo ético es *condición necesaria y suficiente* del democratismo político[43]. Esta tesis no puede, naturalmente, ser invalidada aludiendo a que, de hecho, encontramos partidarios de la democracia tanto entre relativistas éticos como entre quienes no lo son o a que entre quienes se proclaman relativistas no faltan ejemplos de partidarios de formas de gobierno no democráticas[44]. Tales casos —diría Kelsen— constituyen ejemplos de inconsistencia entre la filosofía moral y las actitudes políticas de la persona de que se trate, y la presencia de una inconsistencia semejante no debe extrañar, dado el peso de los componentes irracionales del alma humana. Para invalidar la tesis kelseniana es preciso mostrar que es posible construir justificaciones plausibles de la democracia desde una perspectiva filosófico-moral no relativista (invalidando así la consideración del relativismo ético como condición necesaria de tales justificaciones) y que es asimismo posible articular sin inconsistencia una posición filosófico-moral relativista con una actitud política favorable a la autocracia (invalidando así la consideración del relativismo ético como condición suficiente de la actitud democrática). Para mostrar que ambas posibilidades existen tenemos, sin embargo, la ventaja de no necesitar elaborar *ad hoc* discursos que las desarrollen, pues tales discursos se encuentran ya a nuestra disposición, elaborados por clásicos capitales del pensamiento político: John Stuart Mill y Thomas Hobbes nos van a ser, a este respecto, particularmente útiles.

Que el relativismo ético no es condición *necesaria* para construir argumentaciones plausibles en favor de la democracia puede probarse mediante el ejemplo de John Stuart Mill, cuya teoría justificatoria de la democracia ha gozado, en el ámbito anglosajón, de una influencia histórica no superada por ninguna otra: como ha escrito C. B. Macpherson, la concepción de la democracia de Mill «sentó el tono que iba a prevalecer en la teoría democrática liberal y que dominó por lo menos el con-

cepto angloamericano de democracia hasta mediados del siglo XX, aproximadamente [...]. Es la democracia de L. T. Hobhouse y A. D. Lindsay y Ernest Baker, de Woodrow Wilson y John Dewey y R. M. MacIver: es la democracia por la que se combatió en la primera guerra mundial»[45].

Tanto la filosofía moral como la filosofía política de Mill son suficientemente conocidas, por lo que me limitaré aquí a recordar los rasgos más básicos de la primera para poner de relieve cómo su defensa de la democracia es consistente con —y se construye a partir de— estos rasgos básicos. Como es bien sabido, Mill no era relativista en filosofía moral sino que, bien al contrario, consideraba que hay un criterio supremo «mediante el cual determinar la bondad o maldad, absoluta y comparativa, de fines u objetos de deseo»[46], y que tal criterio es racionalmente fundamentable, pues, aunque no sea «susceptible de prueba directa», sí «pueden ofrecerse consideraciones que pueden lograr que el intelecto otorgue o deniegue su aprobación»[47] al respecto. Es asimismo bien sabido que Mill situaba este criterio, como buen utilitarista, en la mayor felicidad del mayor número —la cual es, en sus propias palabras, «la única cosa deseable, como fin, siendo todas las demás cosas sólo deseables en cuanto medios para tal fin»—[48] y que consideraba posible fundamentarlo aduciendo que los hombres, de hecho, desean su propia felicidad y no desean ninguna otra cosa más que como medio para ella: «no puede ofrecerse razón alguna de por qué la felicidad general es deseable excepto que cada persona, en la medida en que considera que es alcanzable, desea su propia felicidad. Siendo esto, sin embargo, un hecho, contamos no sólo con las pruebas suficientes para el caso, sino con todas las que pudiera requerir la justificación de que la felicidad es un bien: que la felicidad de cada persona es un bien para esa persona y la felicidad general, por consiguiente, un bien para el conjunto de todas las personas»[49]; «no existe en la realidad nada que sea deseado excepto la felicidad. Todo lo que es deseado de otro modo que no sea medio para algún fin más allá de sí mismo, y en última instancia para la felicidad, es deseado en sí mismo como siendo él mismo una parte de la felicidad, y no es deseado por sí mismo hasta que llega a convertirse en ello»[50].

En opinión de Mill, la aceptación del criterio utilitarista de «la mayor cantidad total de felicidad»[51] resulta compatible con la consideración «de que algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros»[52], esto es, con la distinción cualitativa entre los placeres. Los placeres más elevados, más deseables, serían aquellos que se derivan del cultivo y desarrollo de la inteligencia, de la sensibilidad e imaginación y de los sentimientos y actitudes de benevolencia y simpatía respecto a nuestros semejantes. La evidencia de la mayor calidad de estos placeres se encuentra también, a juicio de Mill, en los hechos: en que los placeres de este género son preferidos por aquellos que han tenido oportuni-

dad de experimentarlos. Quienes han tenido tal oportunidad «muestran realmente una preferencia máximamente destacada por el modo de existencia que emplea las capacidades humanas más elevadas [...]. Ningún ser humano inteligente admitiría convertirse en un necio, ninguna persona culta querría ser un ignorante, ninguna persona con sentimientos y conciencia querría ser egoísta y depravada, aun cuando se le persuadiera de que el necio, el ignorante o el sinvergüenza pudieran estar más satisfechos con su suerte que ellos con la suya»[53].

Pues bien: como acabo de indicar, la justificación del gobierno representativo, de la democracia, encuentra en Mill su raíz en estos rasgos básicos, aquí sumariamente expuestos, de su filosofía moral. Según Mill, «no hay dificultad en demostrar que el ideal de la mejor forma de gobierno es la que inviste de la soberanía a la masa reunida en comunidad»[54] porque puede afirmarse con seguridad que tal forma de gobierno es la que mejor promueve la felicidad de los seres humanos. Y ello es así porque la democracia es, primero, la forma de gobierno más apta para el fomento del bienestar material, de «la buena dirección de los negocios» y, segundo y más importante, porque es la forma de gobierno que más favorece «el mejoramiento y elevación del carácter nacional»[55], es decir, el desarrollo de las capacidades humanas más elevadas. La fecundidad de la democracia para la consecución del bienestar de la generalidad se deriva, según Mill, de que «los derechos e intereses, de cualquier clase que sean, únicamente no corren el riesgo de ser descuidados cuando las personas a que atañen se encargan de su dirección y defensa»[56]. Para que los derechos e intereses de todos los sectores sociales sean adecuadamente tomados en consideración y atendidos por el poder público es necesario, pues, que todos estos sectores intervengan en la gobernación del Estado, ya que «el interés de las clases excluidas [de la participación política] corre siempre el riesgo de ser olvidado o pospuesto, y aunque se trate de tomarlo en consideración nunca se le atiende como cuando se halla bajo la salvaguardia de las personas a quien directamente afecta»[57]. Por lo demás, a juicio de Mill, el desarrollo histórico muestra, sin ningún género de dudas, que la mayor participación política ha tenido aparejada siempre una mayor prosperidad: «comparad los Estados libres del mundo, mientras conservaron su libertad, con los súbditos contemporáneos del despotismo oligárquico o monárquico; las ciudades griegas con las satrapías persas; las repúblicas italianas y las ciudades libres de Flandes y Alemania con las monarquías feudales de Europa; Suiza, Holanda e Inglaterra, con Austria o Francia, antes de la Revolución. Su mayor prosperidad es un hecho demasiado evidente para haber sido nunca negado»[58].

La mayor prosperidad no es, con todo, el argumento más decisivo en favor de la democracia. Si ésta es preferible a cualquier otra forma de

gobierno es, sobre todo, porque ofrece el marco más adecuado para el desarrollo de las capacidades humanas, intelectuales y afectivas, más elevadas. Bajo el despotismo, «apenas se comprende que los particulares cuya posición social no es eminente deban llenar para con la comunidad otros deberes que los de obedecer la ley y someterse al gobierno. No hay ningún sentimiento desinteresado de identificación con el público [...]. No se adquiere nunca la idea de intereses colectivos. El prójimo sólo aparece como un rival y en caso necesario como una víctima [...]. Con esto se extingue la moralidad pública y se resiente la privada»[59]. Por el contrario, cuando el ciudadano participa en las funciones públicas «vese llamado a considerar intereses que no son suyos; a consultar, enfrente de pretensiones contradictorias, otras reglas que sus inclinaciones particulares; a llevar necesariamente a la práctica principios y máximas cuya razón de ser se funda en el bien general, y encuentra en esta tarea al lado suyo espíritus familiarizados con esas ideas y esas aspiraciones, teniendo en ellos una escuela que proporcionará razones a su inteligencia y estímulo a su sentimiento del bien público»[60].

En Mill no hay, pues, hiato alguno entre su filosofía moral no relativista y su filosofía política favorable a la democracia: esta última aparece, por el contrario, bien trabada con la primera. El relativismo ético no es, por consiguiente, condición *necesaria* para una opción consistente en favor de la democracia. Resta, sin embargo, la posibilidad que el relativismo ético, aun no siendo condición necesaria del democratismo político, si fuera condición *suficiente* del mismo: es decir, podría ser el caso que no todos los consistentemente demócratas fueran relativistas pero que todos los consistentemente relativistas fueran demócratas. Para mostrar que tampoco esto es así y que no hay inconsistencia alguna entre el relativismo ético y preferencias políticas favorables a la autocracia me serviré del teórico más radical del Estado absoluto, Thomas Hobbes.

La totalidad de la obra de Hobbes obedece, como ha dicho N. Bobbio, al propósito de «sostener con todas sus energías las razones del Estado absoluto, de un Estado cuyo poder encuentre el menor número posible de límites en los derechos de los demás, y de la obediencia absoluta, de una obediencia de tal clase que no cabe otra mayor»[61]. Pues bien: lo que aquí importa señalar es que Hobbes construye su defensa del absolutismo político con el auxilio de una concepción de la naturaleza de los juicios morales que, en esencia, es la misma que opera en Kelsen como base de la defensa de la democracia. Para Hobbes, los juicios de valor no son, en efecto, más que expresiones del agrado o desagrado de quien los formula; no tienen otro significado que el de meras preferencias subjetivas no susceptibles de fundamentación racional. Leemos, así, en el capítulo VI del *Leviatán:* «Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto de él se llama

bueno. Y el objeto de su odio y aversión, *malo;* y de su desprecio, *vil* e *inconsiderable* o indigno. Pero estas palabras de bueno, malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo (donde no existe Estado) o (en un Estado) de la persona que lo representa»[62]; y en el capítulo anterior: «un hombre llama *sabiduría* a lo que otro llama *temor;* y uno *crueldad* a lo que otro *justicia;* uno *prodigalidad* a lo que otro *magnanimidad,* y uno *gravedad* a lo que otro *estupidez,* etcétera. Por consiguiente, tales nombres nunca pueden ser fundamento verdadero de cualquier raciocinio»[63]. No es posible, por consiguiente, justificar la desobediencia a las leyes emanadas del soberano apelando a disconformidad alguna con el contenido de las mismas, pues esta disconformidad no puede fundamentarse racionalmente. El relativismo posibilita, así, la identificación entre legalidad y justicia —«yo defino la ley civil de esta manera: «*ley civil es,* para cada súbdito, *aquellas reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley*»—[64] y refuerza lo que constituye el núcleo de la construcción de Hobbes: el carácter incondicionado del deber de obediencia al soberano que se deriva del contrato social.

Los contraejemplos de Mill y de Hobbes que he utilizado aquí invalidan suficientemente, en mi opinión, la tesis kelseniana respecto a la vinculación entre relativismo ético y democracia pero, naturalmente, no sugieren la tesis inversa: esto es, la existencia de alguna vinculación entre no relativismo y actitudes democráticas, o entre relativismo y actitudes favorables a la autocracia. Las parejas de opuestos relativismo/no relativismo, en filosofía moral y democracia/autocracia, en el terreno de las preferencias políticas, admiten sin inconsistencia, a mi juicio, todas las combinaciones posibles entre los miembros de una y otra. Lo que frente a Kelsen se desprende de los contraejemplos aquí aducidos tiene, por consiguiente, un alcance meramente negativo. Pero si hubiera que avanzar alguna tesis positiva, diría que una justificación plausible del procedimiento democrático requiere la ruptura de la dicotomía entre absolutismo y relativismo éticos y la adopción de una posición filosófico-moral que, negando que las posibilidades se reduzcan al dilema de infalibilidad absolutista o escepticismo relativista, admita la virtualidad de la discusión racional para la determinación de lo que debemos hacer[64 bis]. Pues si, como Kelsen gusta de repetir, «democracia es discusión»[65], emplear la discusión para determinar las reglas del ordenamiento social no tiene sentido, desde luego, si se parte de la existencia de verdades morales absolutas, inmunes al examen crítico-racional, que nos sirvan de pa-

trón absolutamente válido para la conformación de tales reglas. Pero tampoco lo tiene sobre la base de una concepción con arreglo a la cual esa discusión equivaldría —en cuanto rebasara al ámbito de lo meramente instrumental— a un simple intercambio de exclamaciones, gemidos y gruñidos.

3. EL MODELO DEMOCRATICO

3.1. La segunda línea de justificación de la democracia que encontramos en la obra de Kelsen arranca —como ya se señaló— de la consideración de la *libertad igual* (en seguida se verá en qué sentido han de entenderse los términos 'libertad' e 'igual') como valor supremo y presenta a la democracia como la forma de producción del ordenamiento social que obedece a la realización de tal valor. Como viene exigido por la afirmación del carácter irracional de nuestros juicios de valor últimos, Kelsen señala, una y otra vez, que se trata de una justificación condicionada a la decisión de adoptar tal valor como supremo: así, en *Los fundamentos de la democracia,* escribe que esta obra «no se dirige ni puede dirigirse hacia una justificación absoluta de este tipo de organización política [...] que presuponga un determinado valor como incondicionalmente válido». Tal justificación «no es posible desde el punto de vista de la ciencia política, la cual [...] sólo puede descubrir que en la realidad social son asumidos valores distintos y contradictorios y examinar los medios idóneos para su realización»; razón por la cual, «una teoría científica de la democracia sólo puede mantener que esta forma de gobierno trata de realizar conjuntamente la libertad y la igualdad de los individuos y que, si estos valores han de ser realizados, la democracia es el medio idóneo para ello»[66].

Debe inmediatamente decirse, sin embargo, que —dentro del marco propio de una justificación condicionada— pisamos aquí un terreno notablemente más firme que el examinado en el apartado anterior: si el intento de fundamentar la democracia en el relativismo ético se resuelve —como veíamos— de forma bastante inconcluyente, el tomar como punto de partida la libertad igual posibilita a Kelsen reconstruir la idealidad democrática de una forma particularmente clara, completa y coherente. Lo que no excluye —como se verá— el que la reconstrucción kelseniana presente ciertas oscilaciones importantes —particularmente por lo que se refiere a la cuestión de si la garantía de ciertas libertades negativas forma parte o no de las propiedades definitorias de «democracia»— así como tensiones originadas en la necesidad de contrabalancear exigencias contrapuestas: principalmente las derivadas del *principio de la mayoría* —consecuencia, a su vez, del primado de la libertad igual— con las provenientes del *principio de resolución de los conflictos por*

medio del compromiso entre las diversas pretensiones, principio que Kelsen considera asimismo como característicamente democrático.

Los elementos capitales de esta reconstrucción kelseniana del modelo democrático serían, a mi juicio, los siguientes:

a) *La democracia debe definirse como una forma de producción del ordenamiento y no mediante la referencia a algún contenido determinado de este ordenamiento:* Se trata de un *leit-motiv* constante, con unas u otras formulaciones, en la obra de Kelsen. Así, por ejemplo, en *Los fundamentos de la democracia,* leemos: «Debe considerarse la participación en el gobierno, es decir, en la creación y en la aplicación de las normas generales e individuales del ordenamiento social que constituyen la comunidad, como la característica esencial de la democracia [...]. La democracia es, en todo caso, una cuestión de *procedimiento,* de método específico de creación y de aplicación del ordenamiento social que constituye la comunidad»; «la democracia no es un contenido específico del ordenamiento social»[67]. 'Democrático' sólo tiene un sentido intersubjetivamente controlable en cuanto predicable del procedimiento a través del cual se producen las normas jurídicas. Definir materialmente qué sea la democracia, es decir, desplazar su significado al contenido del ordenamiento, a que éste realice el «interés del pueblo» o cosas semejantes, implica reemplazar «un hecho objetivamente verificable» —la participación directa o indirecta del pueblo en la producción de las normas— por «un juicio de valor altamente subjetivo», pues «no hay ningún criterio objetivo sobre el llamado interés del pueblo». Adoptar la realización del «interés del pueblo» como criterio de democracia es, por ello, optar por «una fórmula vacía, que puede usarse para justificar ideológicamente cualquier tipo de gobierno»[68]. Se entiende así que —dado el prestigio de que contemporáneamente goza el término 'democracia'— tal desplazamiento de significado sea un rasgo común a las más diversas tendencias antidemocráticas, desde el bolchevismo hasta el nazismo.

b) *El valor que la democracia realiza es el de la igual libertad política positiva:* El concepto de libertad positiva en el ámbito político es el resultado de la transformación que la idea de libertad ha de sufrir —abandonando su sentido primitivo de *libertad natural,* esto es, de ausencia de ordenamiento constrictivo— para poder constituir un principio operativo para la producción de tal ordenamiento. Pues, «si la sociedades y el Estado han de existir, precisa también que exista un orden obligatorio para la conducta recíproca de los hombres y, por consiguiente, una autoridad. Pero ya que hemos de ser gobernados, aspiramos al menos a gobernarnos por nosotros mismos. Así la libertad natural se convierte en libertad social o política»[69]; «ser libres social o políticamente significa, ciertamente, estar sujetos a un ordenamiento normativo, significa libertad subordinada a la ley social. Pero significa estar sujetos no a

una voluntad ajena, sino a la propia, a un ordenamiento normativo y a una ley en cuyo establecimiento el sujeto participa»[70]. De la idea de libertad política así entendida —«y no, como suele hacerse, de la idea de igualdad»—[71] se deriva el principio de la mayoría: «la sola idea de que, si no todos, sean libres el mayor número posible de hombres, es decir, que el menor número posible de ellos tenga una voluntad opuesta a la voluntad general del orden social, conduce, de un modo lógico, al principio de la mayoría»[72]. De este modo, el principio de la mayoría absoluta y no cualificada «significa la aproximación relativamente mayor a la idea de libertad»[73], pues «con arreglo a este principio, de entre los sujetos al ordenamiento social, siempre será mayor el número de los que lo aprueban que el de quienes —en todo o en parte— lo desaprueban, pero se encuentran vinculados a él»[74]. La igualdad es, asimismo, un principio fundamental de la democracia, pero con carácter adjetivo respecto a la libertad: la igualdad democrática «consiste en que no se atribuye la libertad a éste o aquél por valer más que el otro, sino que se busca hacer libres al mayor número posible de hombres»[75].

El valor en el que se fundamenta el procedimiento democrático es, pues, el de la igual libertad política positiva, y ello conduce a la opción por el principio de mayoría absoluta como el que asegura el mayor grado posible de realización del mismo. Ello no obstante, y como ya se apuntó, el alcance del principio de mayoría absoluta no es irrestricto en la obra de Kelsen. De las restricciones impuestas al mismo nos ocuparemos más adelante.

Sí debe darse cuenta ahora, sin embargo, de la presencia de una irresolución en el pensamiento de Kelsen en lo que se refiere al engarce entre las libertades negativas —esto es, la ausencia de impedimento y de amenaza de sanción estatal en determinadas materias— y la libertad política positiva. Si examinamos los textos kelsenianos en los que se aborda este problema no podemos dejar de percibir cómo, no ya en escritos diferentes, sino en el interior de los mismos trabajos, Kelsen nos ofrece, alternativamente, dos versiones diferentes al respecto: algunos textos presentan, en efecto, a las libertades negativas como inesenciales, en todo caso, al sistema democrático e incluso como tendencialmente en conflicto con él. Por ejemplo, los siguientes: «puesto que el ideal de la democracia se considera logrado desde el punto en que los sujetos al orden del Estado participen en la conformación del mismo, se desentiende aquel ideal de la medida en que el orden del Estado afecta a los individuos que cooperan a formarlo, es decir, se despreocupa del grado en que su 'libertad' quede mermada. Así, la democracia —siempre que el poder del Estado sea exclusivamente determinado por los individuos sujetos a él— es compatible aun con el mayor predominio del poder del Estado sobre el individuo e incluso con el total aniquilamiento de la 'libertad'

individual»[76]; «ciertamente el concepto moderno de democracia, prevaleciente en la civilización occidental, no es idéntico en todo al concepto original de la antigüedad, al haber sido modificado este último por el liberalismo político, cuya tendencia es la reducción del poder del gobierno en interés de la libertad del individuo. Como consecuencia de esta influencia, en el concepto de democracia se han introducido garantías de ciertas libertades intelectuales, especialmente la libertad de conciencia [...]. La democracia liberal o moderna es, sin embargo, solamente un tipo particular de democracia. Es importante darse cuenta de que el principio democrático y el principio liberal no se identifican y de que incluso existe entre ellos un cierto antagonismo. Con arreglo al principio democrático, el poder del pueblo es ilimitado [...]. El liberalismo, sin embargo, significa limitación del poder gubernamental, sea cual sea la forma de gobierno. Significa también limitación del poder democrático»[77]. En otros pasajes, por el contrario, determinadas libertades negativas —las que afectan a la formación de la opinión y de la decisión populares— aparecen más bien como requisitos de la propia libertad positiva. Tal es el caso de las afirmaciones siguientes: «Por su mismo concepto, la mayoría supone la existencia de una minoría, y, por consiguiente, el derecho de la primera también implica el derecho de la segunda a existir, resultando de ello, ya que no la necesidad, por lo menos la posibilidad de una protección para la minoría frente a la mayoría. Esta protección constituye la función esencial de los llamados derechos públicos subjetivos, derechos políticos o garantías individuales consignados en todas las constituciones modernas de las democracias parlamentarias»[78]; «es de la mayor importancia tener en cuenta que la transformación de la idea de libertad natural, como ausencia de gobierno, en la idea de libertad política, como participación en el gobierno, no implica un completo abandono de la primera. Lo que de ella permanece es el principio de una cierta restricción del poder del gobierno, que es el principio fundamental del liberalismo político [...]. La libertad de religión, la libertad de opinión y de prensa y, sobre todo, la libertad de la ciencia, basada en la confianza en la posibilidad del conocimiento objetivo, pertenecen a la esencia de la democracia»[79].

Ambos grupos de textos presentan la relación entre «principio democrático» y «principio liberal», entre libertad política positiva y libertades negativas de forma mutuamente incompatible: con arreglo a los citados en primer lugar, el «principio democrático» se encontraría desvinculado del «principio liberal» y podría, eventualmente, entrar en conflicto con él; los citados después presentan, por el contrario, al «principio liberal», a un conjunto relativamente amplio de libertades negativas, como parte integrante del «principio democrático», de la libertad política positiva. El que en los mismos trabajos de Kelsen aparezcan textos

de uno y otro tenor —y el que ello ocurra de idéntica forma en escritos separados entre sí por varios lustros— impide, obviamente, hablar de una evolución de Kelsen en uno u otro sentido: no cabe sino reconocer la presencia de una irresolución permanente en su obra respecto a la relación entre la «legitimación por libertades» y la «legitimación por mayorías». En todo caso, la visión que de tal relación presentan los textos citados en último lugar resulta, a mi juicio, bastante más sostenible. Pues la tensión entre la «legitimación por libertades» y la «legitimación por mayorías» —tensión sobre la que tanto se ha escrito y que Kelsen parece dar por supuesta en los textos del primer grupo— resulta, si bien se mira, bastante artificiosa cuando se contempla desde el prisma del sistema democrático: evidentemente ambas «legitimaciones» no son coextensivas, pero no lo son precisamente en el sentido de que la segunda (la «legitimación por mayorías») comprende al menos la zona central de la primera (la «legitimación por libertades») lo que no ocurre a la inversa. Es, en efecto, concebible —aunque empíricamente sea poco probable— un gobierno autocrático que respete a sus súbditos un amplio ámbito de actuación exento de coacción, pero no puede hablarse de un gobierno basado en decisiones mayoritarias (esto es, de un gobierno democrático) si estas decisiones no han sido adoptadas en un marco de no coacción respecto de las acciones que concurren relevantemente a conformarlas. Como ha escrito F. Laporta «parece indiscutible que no puede hablarse de decisión mayoritaria cuando los individuos que componen esa mayoría que decide han sido compelidos de algún modo a adoptar una opción o a no adoptarla [...]. El proceso de decisión por mayoría es un proceso de gran complejidad que incluye, entre otras cosas, las siguientes: libertad ideológica, libertad de expresión, libertad de información, garantías frente a la detención arbitraria, libertad de circulación, libertad de reunión, libertad de asociación, libertad para proponer y difundir decisiones, alternativas y en su caso, libertad para proponer candidatos alternativos para los cargos decisorios, libertad de voto, etc., [...]. Parece evidente que todas esas libertades son libertades en el sentido de 'no interferencia', libertades negativas. Por ello puede decirse que el proceso de decisión por mayoría, la 'lógica de las mayorías' incluye también en muy amplia medida a la 'lógica de la no interferencia'»[80].

c) *El parlamentarismo constituye un compromiso entre la idea de libertad política positiva y la necesidad (técnico-social) de la división del trabajo y es la única forma de democracia posible en las sociedades complejas:* La realización plena de la idealidad democrática sólo se da en la democracia directa, pues «toda transferencia de cualquier función oficial a un órgano distinto del pueblo significa necesariamente una restricción de la libertad», razón por la cual el que la formación de la voluntad normativa del Estado se ubique no en el pueblo mismo, sino en

un órgano elegido por él, implica una «considerable restricción» del «ideal democrático»[81]. Esta restricción se justifica por la necesidad de articular el principio democrático con exigencias de técnica social que son ineludibles —«la distribución diferenciada del trabajo» es calificada por Kelsen como «imprescindible para todo progreso de la técnica social»— pero también ajenas a dicho principio: el parlamentarismo es, así, una realización fuertemente limitada de la idealidad democrática, pero asimismo la única posible en sociedades que han alcanzado cierto grado de complejidad como consecuencia de la cual resulta «imposible renunciar a las ventajas de la división del trabajo»[82].

La insistencia en estas ideas y en el rechazo de la teoría tradicional de la representación —«patente ficción, destinada a ocultar la verdadera y esencial restricción que experimenta el principio de la libertad por el parlamentarismo»—[83] recorren buena parte de la obra de Kelsen sobre la democracia. Pero lo que importa subrayar aquí no es tanto la insistencia kelseniana —todos los lectores de Kelsen saben bien que la insistencia es uno de los rasgos de estilo más característicos, aunque quizá no el más afortunado, del conjunto de su producción— cuanto el que este entendimiento del parlamentarismo como compromiso entre la idea de libertad y exigencias extrañas a la misma sirve a Kelsen de base para sugerir, o apoyar, una serie de reformas institucionales tendentes a atenuar, por un lado, los privilegios de los parlamentarios y la propia independencia del parlamento frente a sus electores y a posibilitar, por otro, formas de participación popular en la conformación del ordenamiento distintas de la mera elección de los miembros del parlamento. De entre estas vías de reforma del parlamentarismo apoyadas o sugeridas por Kelsen merecen destacarse, a mi juicio, las siguientes:

i) *La supresión o reducción sustancial de la inmunidad parlamentaria:* la necesidad de autorización de la cámara para proceder penalmente contra alguno de sus miembros constituye un privilegio cuya razón de ser histórica —la protección de los parlamentarios frente a los eventuales abusos de poder de un gobierno de origen extraparlamentario— ha desaparecido en la república parlamentaria, en la que el gobierno emana precisamente del parlamento y la independencia de los jueces está garantizada (el argumento, obviamente, sería también válido, dicho sea de paso, para la monarquía parlamentaria configurada por la Constitución española de 1978). En los regímenes parlamentarios, el privilegio de la inmunidad se ha reducido en la práctica, a juicio de Kelsen, a poco más que «una injustificada reducción de la protección jurídica del honor frente a ataques por parte de parlamentarios»[84] y su mantenimiento ha contribuido de forma no despreciable a la escasa simpatía que amplios sectores de la opinión pública —y muy especialmente los intelectuales— sienten hacia la institución parlamentaria.

ii) *La adopción de la representación proporcional:* El sistema electoral de representación proporcional es el que reduce al mínimo, en opinión de Kelsen, la restricción al principio democrático que la formación de la voluntad normativa del Estado por un órgano electivo —y no por el pueblo mismo— inevitablemente implica: pues, con el sistema proporcional, «para resultar elegido no es preciso obtener una mayoría de votos, sino que basta lograr un 'mínimo', cuyo cálculo es lo específico de la técnica de representación proporcional»[85]. Idealmente —esto es, prescindiendo del dato de que habrá siempre minorías ínfimas no representadas —puede decirse que, con el sistema proporcional, el organismo representativo «ha surgido con el voto de todos y sin el voto en contra de ningún elector, esto es, por unanimidad»[86]. La restricción al principio democrático será tanto menor cuanto mayor sea el número de escaños parlamentarios y menor, por consiguiente, el número de sufragios necesario para obtener representación; en el límite, la representación proporcional deja de ser tal y se identifica con la democracia directa: si el número de escaños fuera tal que «llega a estar representado proporcionalmente el partido más pequeño imaginable, compuesto por un solo elector»[87].

iii) *La introducción de mecanismos de control de los elegidos por parte de los electores:* se trata esencialmente de mecanismos de control por parte de los partidos políticos, a los que Kelsen, pese a mostrarse sensible en algún momento a las advertencias de R. Michels sobre «el carácter señaladamente aristocrático-autocrático que tienen los procesos de formación de la voluntad colectiva»[88] en el seno de los mismos, tiende en general a presentar como simples fracciones del cuerpo electoral que comparten los mismos proyectos políticos: se refiere, así, a los partidos, entre otras fórmulas semejantes, como «grupos de electores organizados»[89] que «reúnen a los afines en ideas con objeto de garantizarles una influencia eficaz en la marcha de la vida pública»[90], «agrupan [...] las voluntades políticas coincidentes de los individuos»[91], etc. Atribuir a tales «grupos de electores» un «control permanente» sobre los parlamentarios atenuaría también notablemente, en opinión de Kelsen, la restricción al ideal democrático que conlleva la institución de la representación política. Los mecanismos de articulación de este «control permanente» podrían ir desde el otorgamiento a los partidos de la facultad de revocar a sus parlamentarios y la pérdida del escaño de quien abandone o sea expulsado del partido por el que fue elegido hasta la supresión de la propia figura del parlamentario: pues, en lugar de que cada partido esté representado en el Parlamento por diputados individualmente determinados, merecerá estudiarse la posibilidad de «permitir a los partidos delegar de su propio seno, según la oportunidad de cada caso, los expertos con que pudieran contar para participar en la delibe-

ración y adopción de acuerdos sobre las diversas leyes, expertos que en cada caso influirían en la resolución con el número de votos asignados proporcionalmente a sus respectivos partidos políticos»[92].

iv) *El referéndum y la iniciativa popular:* Ambas instituciones implican «hacer participar al pueblo en el poder legislativo en una medida mayor de lo que ocurre en el sistema del parlamentarismo»[93] pero son perfectamente compatibles con éste. En cuanto a la primera, sería conveniente admitir no sólo el referéndum constitucional, «como en algunas constituciones modernas ya ha sucedido», sino también el referéndum legislativo, «si no obligatorio, al menos facultativo»[94]. En cuanto a la segunda «puede técnicamente facilitarse si la propuesta de iniciativa no necesita presentarse como un proyecto de ley ya elaborado, sino que puede serlo también como directivas generales»[95].

d) *Las mayorías cualificadas. El principio del compromiso y la paz social:* «Por su mismo concepto —escribe Kelsen en un texto ya antes citado— la mayoría supone la existencia de una minoría y, por consiguiente, el derecho de la primera también implica el derecho de la segunda a existir»[96]. Para evitar que el principio de la mayoría pueda ejercerse en un sentido tal que se anule a sí mismo para el futuro (impidiendo el proceso de articulación libre de nuevas y distintas mayorías) es preciso establecer mecanismos de protección de las minorías frente a la mayoría. Tal protección constituye, como ya vimos asimismo en otro contexto, «la función esencial de los llamados derechos públicos subjetivos, derechos políticos o garantías individuales consignados en todas las constituciones modernas de las democracias parlamentarias»[97] La *forma constitucional* especial —con su exigencia de mayorías cualificadas, superiores a la absoluta— y la institución de la jurisdicción constitucional como garante de la misma responden a la finalidad de que «en ciertas esferas de intereses, nacionales, religiosos, económicos o morales, sólo puedan dictarse normas con el asentimiento de una minoría cualificada y no contra su voluntad»[98]. Las decisiones para cuya adopción resulta, según Kelsen, aconsejable desplazar el principio de mayoría absoluta por la exigencia de mayorías reforzadas, son aquellas que afectan a la constitución del marco que hace posible la operatividad del propio principio de mayoría absoluta. Merece observarse que —pese a la reiterada insistencia de Kelsen, a la que antes se ha hecho referencia, en una definición meramente procedimental de la democracia— tal marco no se limita, sin embargo, a aspectos estrictamente procedimentales sino que, como sugiere la apelación a «ciertas esferas de intereses» fundamentales, contiene también una vertiente sustantiva. Aunque Kelsen no sea muy explícito al respecto, no me parece del todo arbitrario identificar lo que en su opinión vendría a ser el marco constitutivo de la democracia (y al que habría que proteger mediante mecanismos de mayorías reforzadas) con lo que Ernesto Garzón

Valdés ha llamado, con feliz expresión, el «coto vedado»[99] de los derechos básicos.

Ello no obstante, hay también en el pensamiento de Kelsen otro aspecto que limita el alcance del principio de la mayoría absoluta y que se refiere, no ya al diseño del marco constitutivo de la democracia, sino a la adopción, en su seno, de decisiones de simple política ordinaria. Se trata del *principio del compromiso*. Kelsen considera el principio del compromiso como característico de la democracia en la medida en que constituye, en su opinión, una condición necesaria para el logro de la paz social en sociedades dominadas por el conflicto entre los diversos grupos que las componen. Kelsen se mostró siempre de acuerdo con el marxismo en el carácter ideológico de las apelaciones a un supuesto interés colectivo superior a los intereses de grupo: tal interés colectivo no es —insiste una y otra vez— más que una «ficción», una «ilusión metafísica»[100], etc. La paz social no puede lograrse, pues, sino por medio de una constante transacción entre intereses, mayoritarios y minoritarios, divergentes, que dé lugar a «compromisos duraderos y siempre renovables»[101]. El procedimiento parlamentario responde precisamente al logro de transacciones de este género: «si tiene un sentido profundo el procedimiento específicamente dialéctico-contradictorio del parlamento, éste sólo puede consistir —escribe— en que de la contraposición en forma de tesis y antítesis de los intereses políticos surge de alguna manera una síntesis que aquí sólo puede significar: un compromiso»[102]; y aún mayor explicitud en lo que ello supone de limitación del alcance del principio de mayoría: «el sentido objetivo del procedimiento dialéctico-contradictorio [del parlamentarismo] [...] es la consecución de una vía media entre los intereses de la mayoría y de la minoría»[103]; «la esencia de la democracia se halla [...] en el compromiso constante entre los grupos representados en el Parlamento por la mayoría y por la minoría y, como consecuencia de ello, en la paz social»[104]. El valor de la paz social —al exigir para su realización el compromiso constante entre mayoría y minoría— opera, así, como límite del principio de mayoría.

3.2 Pese a exhibir, como se ha visto, problemas de importancia menor en el ajuste entre algunas de sus piezas, el modelo kelseniano constituye, en mi opinión, una reconstrucción notablemente lograda de la idealidad democrática: presentar, en efecto, como núcleo central de la misma la conformación del ordenamiento por los a él sometidos explicita adecuadamente, sin duda, el principio básico al que idealmente responde el procedimiento democrático, en tanto que considerar a las democracias representativas existentes como una solución de compromiso entre esa idealidad y exigencias de técnica social que permiten realizarla sólo de forma restringida posibilita comprender, en primer lugar, el por qué una realización plena del principio democrático es imposible en las

sociedades complejas y constituye, en segundo lugar, una fructífera plataforma de crítica y de propuesta de reformas de todos aquellos artificios institucionales que restrinjan el principio democrático más allá de lo que las referidas exigencias de técnica social imponen.

Cuestión por completo diferente es, sin embargo, la de la potencia explicativa de un modelo como el kelseniano en relación con la dinámica política real de los sistemas democráticos efectivamente existentes. En este sentido, la ciencia política posterior a 1945 ha venido insistiendo en que la consideración de la democracia como un procedimiento a través del cual la conformación del ordenamiento se realiza (aun si indirecta o restringidamente) de acuerdo con la voluntad de los a él sometidos constituye una vía de muy escasa virtualidad explicativa de los procesos políticos reales[105]. Es hoy un lugar común entre los científicos de la política la afirmación de que, para la comprensión del funcionamiento efectivo de los sistemas políticos democráticos, debe partirse de la consideración del proceso electoral como conducente, no a la determinación de los contenidos del ordenamiento (o de los cursos de acción a adoptar por los poderes públicos) sino, meramente, a la selección del personal político que determinará tales contenidos y tales cursos de acción.

Aunque no faltan precedentes anteriores, el enfoque de la democracia como esencialmente constitutiva de un mecanismo de selección del personal político recibe su formulación clásica más influyente en la obra de Joseph A. Schumpeter *Capitalismo, socialismo y democracia* de 1942. La reorientación que Schumpeter imprimió a la teoría de la democracia residió esencialmente, como ya se ha apuntado, en la inversión de la importancia relativa que la teoría 'clásica' (a la que, a estos efectos, podemos asimilar la construcción kelseniana) concedía, en el contexto de los procesos electorales, a la determinación, por una parte, de la política gubernamental y a la designación, por otra, de quienes han de llevarla a efecto. Con arreglo a la teoría 'clásica', el segundo elemento (la designación de quienes ejercerán el poder) aparece como secundario y subordinado respecto al primero (la determinación de la política que aquellos seguirán). Schumpeter propone invertir el orden y situar «en segundo lugar la decisión de las controversias por el electorado y, en primer lugar, la elección de los hombres que han de efectuar tal decisión»[106]. Define, concordantemente con ello, el «método democrático» como «aquel sistema institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo»[107]. Ver los procesos electorales como mecanismos a través de los cuales el pueblo decide entre alternativas que emergen, libre y abiertamente, de su propio seno es, en opinión de Schumpeter, ser víctima de un mito; el papel de los electores se limita, a su juicio, a aceptar una u otra del reducido número

de alternativas que las diferentes facciones políticas le presentan; alternativas que, por otra parte, no constituyen propiamente programas —esto es, diseños racionales de cursos de acción a seguir—, sino más bien mensajes (en sentido propiamente publicitario): el «arsenal de principios o puntos programáticos» del que «todos los partidos se equipan» —escribe— es, respecto a la actividad de éstos, funcionalmente equivalente al papel que cumplen «para un gran almacén las marcas de las mercancías que vende»[108]; «los procedimientos para fabricar los problemas que apasionan a la opinión y a la voluntad popular [...] son similares exactamente a los que se emplean en la propaganda comercial»[109]. Se desplaza, así, el centro de gravedad de la teoría de la democracia del *representado* al *representante*, del *pueblo* a las *élites políticas:* la democracia no es «gobierno del pueblo» sino «gobierno establecido por medio de la libre competencia por el voto popular». Este desplazamiento permite a la teoría de Schumpeter integrar y dar cuenta de toda una serie de rasgos de hecho del funcionamiento efectivo de los regímenes democráticos existentes que difícilmente encuentran cabida en un modelo como el kelseniano, centrado en el papel del representado y en la noción de democracia como «gobierno del pueblo». Como por ejemplo, y entre otros, los siguientes:

a) *La falta de opiniones y voliciones precisas por parte del electorado sobre la mayor parte de las cuestiones:* «Normalmente —escribe Schumpeter— las grandes cuestiones políticas comparten su lugar, en la economía espiritual del ciudadano típico, con aquellos intereses de las horas de asueto que no han alcanzado el rango de aficiones y con los temas de conversación irresponsable»[110]. Que la mayor parte de los integrantes del electorado carece de opiniones y voliciones precisas y bien articuladas sobre los problemas políticos de cada momento es, naturalmente, un hecho demasiado obvio como para ser negado. El mismo Kelsen acepta que las cosas son así y señala que gran parte de los electores no tienen «opinión ni criterio propios» y «obedecen a la influencia de otros»[111]. Ocurre, sin embargo, que, desde la perspectiva kelseniana, este dato no puede entenderse más que como una *anomalía,* un desajuste de la realidad respecto de las exigencias de la teoría. En el modelo schumpeteriano, por el contrario, este mismo dato se integra sin dificultad alguna: el carácter mítico de la voluntad popular constituye, precisamente, uno de sus elementos nucleares.

b) *La semejanza de programas entre partidos que compiten electoralmente entre sí:* Si, como Kelsen, contemplamos los partidos políticos como grupos de electores que se organizan con la finalidad de llegar a implementar un determinado programa político, difícilmente podremos entender la circunstancia, tan característica de los regímenes democráticos consolidados, de que los partidos con posibilidades reales de victoria

tiendan a presentar al electorado programas con un altísimo grado de proximidad entre sí. Esta circunstancia no presenta, en cambio, dificultad alguna para el modelo de Schumpeter. Entender los partidos políticos como grupos de ciudadanos que se han puesto de acuerdo en torno a un programa constituye, en su opinión, una mera «racionalización», que resulta «peligrosa porque es seductora». Un partido político debe ser visto, más bien, como «un grupo cuyos miembros se proponen actuar de consuno en la lucha de la competencia por el poder político»[112]. Si la realidad de los partidos no correspondiera a tal definición —añade Schumpeter— «sería imposible a partidos diferentes adoptar el mismo programa exactamente o casi exactamente. No obstante, esto sucede, como todo el mundo sabe»[113].

c) *La constitución de una clase política como casta profesional con intereses propios:* Este rasgo de las democracias representativas, que tanto espacio ha ocupado en las polémicas periodísticas españolas de los últimos años, no encuentra encaje alguno en el modelo kelseniano. La perspectiva de Schumpeter, por el contrario, nos permite dar cuenta sin dificultad de la profesionalización política y de sus consecuencias, desconcertantes desde la óptica de la 'teoría clásica', sobre el funcionamiento del sistema. Escribe así, en un pasaje que merece la pena citar con cierta extensión: «Normalmente, el éxito personal en la política [...] implica una concentración de índole profesional y relega las demás actividades de un hombre al rango de ocupaciones accesorias o de ocupaciones privadas necesarias. Si queremos enfrentarnos abiertamente con los hechos tenemos que reconocer que [...] la política se convierte inevitablemente en una carrera. Esto significa, a su vez, reconocimiento de un interés profesional claramente determinado en el político individual y de un interés de un grupo claramente determinado propio de la profesión política como tal. Es esencial insertar este factor en nuestra teoría. Tan pronto como tengamos en cuenta esto se resuelven muchos enigmas. Entre otras cosas, dejamos inmediatamente de maravillarnos porque los políticos no sirvan con tanta frecuencia los intereses de su clase o de los grupos a los que están ligados personalmente»[114].

Kelsen discute la obra de Schumpeter en la tercera parte de *Los fundamentos de la democracia.* Y hay que decir que sus esfuerzos por defender la superioridad de su propio enfoque sobre el schumpeteriano resultan bastante inconvincentes. Ello es así, en mi opinión, porque la crítica que Kelsen dirige a Schumpeter es —como vamos a ver seguidamente— sencillamente no pertinente. Kelsen se limita, en efecto, a hacer notar que el enfoque schumpeteriano no responde al *sentido ideal* del proceso democrático. Escribe así: «La lucha competitiva por el voto del pueblo es la consecuencia, no la finalidad, de las elecciones libres. En una democracia directa no hay ninguna clase de elecciones. El

criterio primario de la democracia es que el gobierno reside en el pueblo. Si el pueblo no puede o no desea ejercer su poder directamente, puede delegarlo mediante una elección libre de representantes y crear así un gobierno, en lugar de gobernar él mismo. Por tanto, las elecciones libres y la consecuencia que las mismas producen, la lucha competitiva por el voto del pueblo, es un criterio secundario»[115]. Naturalmente, Kelsen tiene razón en que —conforme a la idealidad democrática propia de la 'teoría clásica', que él hace suya— el elemento primario está constituido por el imperio de la voluntad del pueblo, mientras que la designación de los gobernantes por medio de la lucha competitiva por el voto popular es sólo un elemento secundario y subordinado al primero. Pero ocurre que el planteamiento de Schumpeter no trata de ser fiel a la idealidad democrática (tal como la entiende la 'teoría clásica' y, por lo que a nosotros nos interesa, Kelsen) sino precisamente de mostrar que la perspectiva de tal idealidad es inadecuada para dar cuenta de los procesos políticos que tienen lugar en los regímenes democráticos efectivamente existentes. Si —como lo sugiere la evidencia disponible— Schumpeter tiene razón en su descripción de tales procesos políticos, tenemos, desde luego, dos opciones: la primera consiste en reconocer que la idealidad democrática de la 'teoría clásica' no se encuentra realizada en los regímenes, llamados democráticos, existentes y en criticar a estos regímenes desde el punto de vista de tal idealidad; la segunda opción es la de considerar que tal idealidad es irrealizable y que, si el término 'democracia' ha de tener algún sentido, es preciso que su denotación comprenda a los sistemas políticos a los que usualmente consideramos como tales: en tal caso, habríamos de abandonar, obviamente, nuestra adhesión a la idealidad democrática propuesta por la 'teoría clásica'. En el primer supuesto, optaríamos por una teoría *normativa* de la democracia fuertemente *crítica* respecto de sus supuestas realizaciones; en el segundo podríamos elevar una teoría *descriptiva* de los sistemas políticos considerados como democráticos al rango de teoría *normativa* de la democracia apelando a las ventajas que, con todo, posee el establecimiento del gobierno por medio de la competencia: la renovabilidad sin traumas de los gobernantes, el no despotismo, la protección de algunas minorías, la garantía de ciertas libertades, etc. Es esta segunda opción la adoptada por Schumpeter («si lo que queremos no es filosofar, sino comprender —escribe— tenemos que reconocer que las democracias son como deben ser»)[116] y por la mayor parte de los estudiosos inspirados en él. Ello explica, naturalmente, la coloración ideológica netamente *conservadora* que acompaña, en general, a las buenas reconstrucciones y análisis empíricos de estos autores. Pero la opción que parece quedar, en todo caso, excluida es la de considerar kelsenianamente que «democracia» connota la conformación (aun en forma imperfecta o restringida) del

ordenamiento y de la acción del gobierno con arreglo a la voluntad del pueblo y afirmar a la vez, como hace el mismo Kelsen, que este significado de democracia «se halla establecido en la práctica en las democracias capitalistas existentes»[117].

4. LA CRITICA AL MARXISMO

La crítica de Kelsen al marxismo —que se extiende a lo largo de cuatro decenios, desde *Socialismo y Estado* (1.ª ed. 1920) hasta, por lo menos, *La teoría comunista del Derecho* (1955)— es con seguridad sólo comparable, en cuanto a su importancia, con la de Popper, a la que por ciento se anticipa —como se tendrá ocasión de ver— en varios puntos centrales. Y, a este respecto, el que el autor de *La miseria del historicismo* (1944-1945) y *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945) no parezca haber entrado en contacto con la obra previa de Kelsen sobre el marxismo y el que, a la inversa, este último no muestre, en sus trabajos sobre el tema de las décadas 40/50, ningún conocimiento de los textos de Popper, es ciertamente una manifestación bien elocuente de la incomunicación que, como ya se ha indicado al comienzo de este trabajo, ha venido separando a los teóricos del Derecho de los cultivadores de otras ramas de la teoría social. Como también es altamente significativo, en este orden de cosas, el que mientras los trabajos de Popper sobre el marxismo han gozado de una difusión amplísima —hasta el punto de que al menos su existencia es conocida por cualquier cultivador de cualquier rama de las ciencias sociales— los correspondientes escritos kelsenianos no hayan sido más que raramente leídos fuera del universo de los juristas[118].

Los escritos kelsenianos de crítica del marxismo no se orientan en el sentido de una crítica ideológico-valorativa: no discuten el valor político o moral del proyecto socialista, sino el mérito científico de las teorías políticas y jurídicas marxistas. Sobre este punto ha insistido repetidamente el propio Kelsen. Así, en el prefacio a la segunda edición de *Socialismo y Estado* (1923), escribe: «Es importante para mí afirmar con toda energía que mi escrito no se dirige contra el socialismo. Yo sólo me enfrento críticamente con el *marxismo* y, dentro de él, sólo con su teoría política»[119]; y más de treinta años después, en el prólogo a la traducción castellana de *La teoría comunista del Derecho* y *La teoría política del bolchevismo,* indica que estos trabajos «intentan una crítica científica, es decir, objetiva, que no involucra ningún juicio de valor moral o político en favor o en contra del sistema social comunista [...]. Es lógico

que toda crítica presuponga un valor; pero el valor presupuesto por una crítica científica no es un valor moral o político, sino lógico; el valor de verdad, no de justicia»[120].

Gran parte de la obra kelseniana sobre el marxismo se dirige a la crítica de las teorías *jurídicas* marxistas. Este aspecto —sin duda el de mayor interés para los juristas— no va a ser, sin embargo, abordado aquí[121]: los límites de esta recopilación (que no va dirigida estrictamente a un público de juristas ni integra textos propiamente teórico-jurídicos) aconsejan limitarse a dar cuenta de las críticas kelsenianas a los presupuestos filosóficos y doctrinas políticas del marxismo, por una parte, y al sistema político soviético, por otra.

4.1. «Para nosotros —escriben Marx y Engels en *La ideología alemana*— el comunismo no es un estado que deba implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual»[122].

Para Kelsen, la concepción expresada en este texto —en el que un proyecto práctico no se reconoce como tal, escondiéndose bajo la apariencia de una descripción moralmente neutra— refleja «la confusión más radical de los límites entre realidad y valor»[123] al presentar «postulados ético-políticos revolucionarios como leyes de desarrollo que se realizan por una necesidad natural»[124]. La ignorancia —que el marxismo hereda de Hegel— de la *gran división* entre *ser* y *deber ser* tiene, en opinión de Kelsen, consecuencias devastadoras para esta doctrina, tanto si es contemplada desde un punto de vista normativo como si se atiende a su pretensión de constituir una teoría explicativo-predictiva del desarrollo de la sociedad:

a) Desde un prisma normativo, el marxismo resulta insostenible porque, dada la irreductibilidad de los valores a los hechos, «jamás de los jamases se puede dar una respuesta al justo fin de la acción a través del conocimiento de lo que acontece y tal vez, verosímilmente, habrá de acontecer»; de forma que «es indiferente —para el valor y precisión de un fin— que su realización se presente como inevitable». Y así «ni siquiera la comprobación de las tendencias más fuertes del desarrollo hacia un orden socialista de la sociedad [...] es capaz de justificar el socialismo como programa político, como fin del querer y del actuar»[125]. El intento de fundamentación del fin orientador de la acción en su pretendida inevitabilidad futura configura, pues, al marxismo como una especie más de naturalismo ético (de tipo historicista);

b) La autopresentación del marxismo como teoría científica, explicativo-predictiva, del acontecer social no queda mejor parada: pues la profecía del comunismo no es prognosis científica, sino —al igual que las «tendencias naturales» de los iusnaturalistas— fruto de una valoración no declarada introducida en el examen del desarrollo social: «así como

la doctrina del Derecho natural —escribe— puede deducir de la naturaleza sólo lo que ha proyectado previamente en ella [...] la verdad social que Marx pretende hacer surgir de la realidad social es su propia ideología socialista, proyectada sobre aquélla»[126]; «este descubrimiento científico [el comunismo como término al que se dirige la evolución social] es posible sólo porque el valor pretendidamente descubierto ha sido previamente proyectado a la realidad»[127]. El marxismo no es, pues, una teoría científica, sino más bien una filosofía teleológica de la historia[128].

4.2. La dialéctica constituye otro de los blancos de la argumentación kelseniana contra los presupuestos filosóficos del marxismo. Las críticas afectan a este respecto, *a)* a la identificación entre oposiciones reales y contradicciones lógicas y *b)* al carácter valorativo de la concepción dialéctica del cambio.

a) La filosofía dialéctica que el marxismo hereda de Hegel identifica, en opinión de Kelsen, oposiciones reales y contradicciones lógicas: ello hace a las teorías marxistas no susceptibles de control racional dado que, sobre la base de dicha identificación, los marxistas consideran que poner de relieve la presencia de proposiciones contradictorias en el interior de una teoría no constituye una objeción a la misma. Ya en *La teoría general del Derecho y el materialismo histórico* (1931) encontramos advertencias en este sentido: a propósito de ciertas consideraciones de Pasukanis sobre las contradicciones de la teoría burguesa del Derecho como fiel reflejo de las contradicciones del Derecho burgués, escribe Kelsen: «Toda esta argumentación de una dialéctica que se pierde en místicas tinieblas vive de un equívoco inadmisible. Llamando a una real oposición de intereses 'contradicción', no se adquiere el derecho de identificarla con una contradicción lógica. Se puede representar una oposición real de intereses igual que la relación de dos fuerzas físicas que actúan en dirección opuesta sin ninguna contradicción lógica. Esto nunca será puesto de relieve con suficiente energía contra todo intento dialéctico de oscurecimiento [...]. La identificación de oposición real y contradicción lógica sólo puede enredar en contradicciones insoportables incluso una tal concepción dialéctica de la historia»[129]. Es sin embargo, en *La teoría política del bolchevismo* y en *La teoría comunista del Derecho* donde la crítica kelseniana se explicita más y se dirige, no ya contra un determinado jurista marxista, sino contra el marxismo como tal: en la primera de ellas señala Kelsen que «Marx, lo mismo que Hegel, interpreta los conflictos de la lucha por la vida, el antagonismo entre grupos de intereses opuestos, y en especial el desacuerdo de fuerzas productivas y modo de producción, como contradicciones lógicas [...]; pero en contraposición a Hegel, y con menos coherencia que éste, no identifica pensamiento y ser»[130]. En *La teoría comunista del Derecho* caracteriza al marxismo como «una teoría que —bajo la guía de la lógica dialéctica de Hegel—

transfiere las contradicciones lógicas del pensamiento al ser»[131]. Ello explica por qué «el que una teoría se enrede en contradicciones lógicas no constituye objeción desde el punto de vista de la nueva lógica, la lógica dinámica de la dialéctica, que Marx y Engels tomaron de la filosofía de la historia de Hegel [...]. Si las contradicciones lógicas son inherentes a la realidad las contradicciones en el pensar no son un defecto [...]. Marx y Engels hicieron abundante uso de la nueva lógica dialéctica [...]»[132].

b) La concepción dialéctica del cambio (social, por lo que nos interesa) implica, en opinión de Kelsen, considerar que el valor es un atributo de la realidad (social) presente o futura (se trata, como puede verse, de la misma crítica recogida en el apartado anterior, formulada ahora a propósito de la dialéctica). Ello permite «presentar lo que es simplemente un postulado político basado en juicios subjetivos de valor, como el resultado necesario de una evolución, determinada por leyes objetivas, que conduce necesariamente de un nivel inferior de cultura a otro más elevado. Si la realidad no corresponde al valor postulado, presuntamente inherente a aquélla, se transfiere al futuro la inexorable realización de ese valor»[133]. Esta arbitrariedad en la atribución del valor, bien a la sociedad presente, bien a la futura, explica —junto con «su carácter totalmente optimista, su tesis de que la realización progresiva de un estado ideal de la humanidad es el resultado necesario del proceso histórico»—[134] la funcionalidad y adaptabilidad de la dialéctica a las exigencias de cualquier ideología política, tanto de signo conservador (Hegel) como revolucionario (marxistas): pues «cualquier situación histórica puede ser interpretada de modo que represente la tesis, o la antítesis, o la síntesis, de acuerdo con la evaluación política que de ella haga el intérprete»[135].

4.3. Una primera crítica de Kelsen a la teoría política del marxismo afecta a la definición de «Estado». En Marx y los marxistas, usualmente encontramos definiciones de «Estado» de tipo *funcional:* el Estado aparece definido en ellas —bajo una u otra formulación— como maquinaria dirigida al mantenimiento de la explotación de clase. Kelsen acepta que bajo esta definición funcional se halla algo que empíricamente es probablemente verdadero, aunque parcial, a saber, que el Estado bajo el capitalismo cumple efectivamente, entre otras, esta función de garantía de la explotación: «El Estado moderno —escribe— puede considerarse seguramente como un medio para el objetivo de la explotación económica de una clase por parte de otra»[136] si bien no es menos cierto, en su opinión, que ese mismo Estado «es apto para actuar en la dirección de la supresión de clases» como lo muestra «la legislación de política social [que] ha sido puesta en práctica por la presión cada vez mayor de las organizaciones de los trabajadores»[137]. Acepta también Kelsen —en este punto dice «estar de acuerdo plenamente con la teoría marxista»— el carácter ideológico de toda concepción del Estado como expresión de un presun-

to interés común: concepciones de este género constituyen una «ficción» que «consciente o inconscientemente persigue la finalidad de mantener obedientes a aquellos contra cuyos intereses existe en cada caso el ordenamiento estatal constrictivo»[138].

En el desacuerdo de Kelsen con el marxismo en torno al Estado hay, desde luego, una vertiente de tipo empírico, terreno en el que Kelsen discrepa —como se acaba de ver— de la tesis según la cual el Estado bajo el capitalismo sólo opera y sólo puede operar como instrumento de la explotación. Pero, más allá de este desacuerdo empírico, la principal divergencia entre Kelsen y el marxismo es de naturaleza propiamente conceptual. Pues lo que Kelsen impugna es que sea científicamente pertinente una definición funcional de «Estado» (o de «Derecho», pues ambos términos denotan, en la teoría pura, el mismo objeto). En una definición de este tipo se pierde de vista precisamente lo específicamente jurídico-estatal, que no es una determinada función o contenido (que puede compartir con otros sistemas normativos no jurídicos: morales, religiosos...) sino precisamente una *forma* —ésto es, el constituir un «sistema de normas que ordenan la constricción»—[139] que, en cuanto tal, puede servir para realizar cualquier función social o, lo que es lo mismo, puede llenarse de cualquier contenido: «el dominio llamado 'Estado' u 'ordenamiento jurídico'», el llamado «aparato constrictivo» se caracteriza por constituir —escribe Kelsen— «una forma específica de la vida social, que puede asumir contenidos muy variables, un medio de técnica social, con el que se pueden perseguir los objetivos más diversos»[140]. Además, una razón adicional para rechazar la definición funcional de «Estado» que el marxismo propone se halla en el hecho —y aquí la crítica de Kelsen es plenamente interna— de que, si se parte de dicha definición, una tesis importante del marxismo (la tesis de la dictadura del proletariado, del Estado de los proletarios) resulta inconsistente con ella, en tanto que su tesis programática final (la extinción del Estado) queda reducida a una mera tautología. En efecto, si se define el Estado como maquinaria coercitiva para la explotación de una clase por otra ¿cómo se cohonesta esta definición con la postulación de un Estado proletario para la fase de transición cuya función histórica haya de ser «la abolición definitiva de toda explotación de una clase por otra»?[141]. Y en cuanto a la extinción del Estado, «si por 'Estado' sólo se entendiera la opresión de clase basada en la explotación [...] la famosa teoría de la 'extinción del Estado' debería ir a parar en la afirmación de que, cuando desaparezca la opresión de clase basada en la explotación se extinguirá también la opresión de clase basada en la explotación[142]. Por todo ello concluye Kelsen que, tanto en el contexto de la «dictadura del proletariado» como en el de la «extinción del Estado», el concepto de «Estado» implícitamente usado por los marxistas es el de

«orden coercitivo centralizado», es decir, «exactamente [aquel que] los marxistas tratan de ridiculizar como 'formalista', porque no incluye el objeto sustancial de esta maquinaria coercitiva, el contenido de este orden coercitivo»[143].

4.4. La crítica a la tesis de la extinción del Estado constituye otro de los puntos nodales de la crítica kelseniana al marxismo como teoría política. Antes de ocuparnos directamente de ella es conveniente, sin embargo, prestar alguna atención a la reconstrucción filológica que Kelsen hace del lugar y de la importancia de la tesis extincionista en el conjunto de la doctrina marxista. En este sentido, no puede dejar de observarse en el análisis kelseniano de los textos marxistas sobre el tema la existencia de un salto interpretativo para el que no se aduce justificación. Se trata de lo siguiente: cuando Kelsen examina la tesis de la extinción del Estado en Marx, su lenguaje es cauteloso a la hora de atribuírsela sin fisuras y se esfuerza en poner de relieve las oscilaciones que, en este punto, cabe encontrar en los textos de Marx; por el contrario, cuando su atención se dirige a los marxistas de la segunda generación o cuando alude al marxismo sin más, Kelsen presenta la extinción del Estado como el punto programático esencial de esta doctrina. Veámoslo:

4.4.1. Señala Kelsen que «se encuentran en Marx pasajes en los que éste se opone, de la manera más decidida, no simplemente al Estado de clase capitalista, sino al Estado en general»[144]. Ejemplos particularmente característicos de esta presencia del «ideal anárquico» en Marx se encuentran, a juicio de Kelsen, en los análisis sobre la Comuna de París contenidos en *La guerra civil en Francia*[145]. Hay sin embargo —observa asimismo Kelsen— otros textos de Marx en los que su adhesión a las tesis extincionistas es mucho menos clara. Tal es el caso de la *Crítica del programa de Gotha,* en la que Marx, a propósito de la pregunta «¿qué transformaciones sufrirá el Estado en la sociedad comunista?» se abstiene de toda respuesta categórica para limitarse a apuntar que «esa pregunta sólo puede contestarse científicamente»[146]. Comentando este pasaje, escribe Kelsen: «Marx, sin embargo, no dio esta respuesta 'científica'»[147]. Y, por lo que hace al pasaje sobre la «superación del estrecho horizonte del Derecho burgués» en el comunismo (perteneciente asimismo a la *Crítica del programa de Gotha),* Kelsen hace ver que este *dictum* puede interpretarse tanto en el sentido de aludir a la superación del principio fundamental del Derecho burgués (retribución según el trabajo) en otro ordenamiento jurídico que realice el principio de retribución según las necesidades, como en el de entender que Marx pretendía referirse a la superación de toda forma de ordenamiento jurídico[148]. Del análisis de los textos marxistas efectuado por Kelsen se deduce, pues, que no es posible dar una respuesta inequívoca a la pregunta de si el

objetivo extincionista forma o no parte plenamente integrante del pensamiento político de Marx.

Es por ello sorprendente que el mismo Kelsen escriba poco después que «Lenin repitió correctamente los puntos de vista de Marx y Engels acerca de la última frase suprema del desarrollo socialista»[149], que «la teoría política tal y como la desarrollaron Marx y Engels es anarquismo puro»[150] y que, por ello, «el mérito indiscutible de los trabajos de Lenin y de los demás autores bolcheviques consiste en haber restablecido la verdadera teoría del Estado de Marx y Engels»[151]. Calificada así la interpretación leninista como la única fiel a Marx, Kelsen reprochará a los marxistas defensores de la necesidad de un orden constrictivo también en la fase superior del socialismo (Kautsky, Renner, Bauer) no el fondo de sus posiciones —con el que obviamente estaba de acuerdo— sino su pretensión de presentarlas como no opuestas a la doctrina de Marx[152]. Ni la tajante atribución de ortodoxia al extincionista Lenin ni la no menos rotunda consideración como no marxistas de las orientaciones estatalistas de Kautsky, Renner o Bauer acaban de compadecerse bien con el propio análisis kelseniano de los textos de Marx.

4.4.2. Sea como fuere —y abandonando ya el campo de la *Marx-philologie* kelseniana— la tesis de la extinción del Estado constituye, como decía, uno de los blancos centrales de la crítica de Kelsen. La argumentación al respecto —que se repite prolijamente una y otra vez en sus diversas obras sobre el marxismo— puede reconducirse, en mi opinión, a las dos líneas siguientes: en primer lugar, la extinción del Estado como programa político es inconsistente con el programa económico del marxismo, que propugna la absoluta socialización de la economía y la centralización de las decisiones económicas; en segundo lugar, un orden social sin constricción, esto es, sin Estado, requiere determinadas condiciones factuales cuya realizabilidad no se encuentra en modo alguno fundamentada y es, en todo caso, incompatible con lo que sabemos de la naturaleza humana. Esta segunda línea argumentativa resulta, desde luego —independientemente de su razonabilidad— chocante en quien, como Kelsen, ha criticado tanto toda forma de iusnaturalismo y ha enfatizado en tan gran medida la inexistencia de puentes entre «es» y «debe».

a) La primera de las líneas de crítica kelseniana a la tesis de la extinción del Estado es, como se ha indicado, inmanente al propio marxismo. Pues el programa económico de éste encuentra su culminación, en efecto, en una «organización de la economía rígida, colectivista-centralizada», mientras que su «doctrina política aspira evidentemente a un ideal anarquista individualista»[153]. Hay, por ello, una «contradicción, en el sistema del socialismo 'científico', entre la situación legal de la sociedad comunista del futuro, que se presume será de anarquía individua-

lista, y la situación económica, que consistirá en el reemplazo de la 'anarquía de la producción capitalista' por una producción altamente organizada sobre la base de la propiedad colectiva de los medios de producción, concentrada necesariamente en manos de una autoridad central»[154]. El que esta contradicción haya podido pasar desapercibida se ha debido en gran medida —observa Kelsen— a la «apariencia seductora» de la fórmula engelsiana según la cual en la sociedad comunista «el gobierno de las personas es sustituido por la administración de las cosas, por la dirección de los procesos productivos»[155]. Pero la magia de esta fórmula se disipa en cuanto advertimos que la dicotomía entre dominio político sobre los hombres y administración económica de las cosas, sobre la que la misma se basa, resulta insostenible. Pues «como las cosas son administradas y los procesos de producción son dirigidos por personas, la administración de las cosas y la dirección de los procesos de producción no son posibles sin un gobierno sobre las personas y poca duda cabe de que la centralización de todo el proceso de producción económica requerirá un alto grado de autoridad»[156].

b) La inconsistencia, interna al marxismo, de propugnar la extinción del Estado como programa político en tanto que, simultáneamente, se aboga en el plano económico por la colectivización centralizada no constituye, con todo, la razón principal del rechazo kelseniano de la tesis extincionista. Este se fundamenta más bien —y aquí la crítica se hace externa— en la consideración de que dicha perspectiva es irrealizable, por tener como fundamento una predicción no fundamentada de crecimiento económico virtualmente ilimitado y una imagen inadecuada de la naturaleza del hombre como ser social. La admisión de la realizabilidad del comunismo como sociedad anárquica se halla condicionada, en efecto, en primer lugar, a la suposición de que «la socialización de los medios de producción aumentará la producción en tal medida que todas las necesidades económicas podrán ser satisfechas»[157]. Esta suposición «no halla fundamento en nuestra experiencia social»[158]. Por lo que hace a la fase socialista «es cierto que [la socialización] implica una tendencia al aumento de la producción, pero también la tendencia opuesta; y los resultados de la socialización, en cuanto se ha podido observarlos hasta el momento, no confirman la optimista predicción de Marx»[159]. La predicción de «un aumento extraordinario de la producción» es aún menos plausible cuando se refiere a la fase propiamente comunista «ya que según Marx será abolida la división del trabajo, que es uno de los medios más efectivos de elevar la producción, tanto cualitativa como cuantitativamente»[160]. Este carácter no ilimitado de la riqueza disponible originará la persistencia, también en la sociedad comunista, de conflictos distributivos, pues «entre las necesidades que los hombres subjetivamente sienten se producen conflictos tales que impiden que ningún orden social resulte capaz

de satisfacer todas esas necesidades, si no es satisfaciendo unas a expensas de otras»[161]. Y, por la misma razón, tampoco puede dejarse al arbitrio individual la determinación de las capacidades que cada uno ha de aportar al producto social, sino que «estas cuestiones deberán necesariamente ser decididas y resueltas por los órganos competentes de la colectividad según las normas de su ordenamiento»[162]. Una eventual sociedad comunista, si bien eliminaría las clases sociales y, con ellas, los antagonismos de clase, no traería pues aparejada —contra lo que piensan los marxistas— la desaparición de todo conflicto económico: aun en una sociedad sin clases surgirán conflictos de esta naturaleza tanto en la esfera de la producción (determinación de las capacidades a aportar) como en la de la distribución (determinación de las necesidades a satisfacer).

Pero aun cuando la sociedad comunista lograra la eliminación de todo conflicto económico —lo que, como acabamos de ver, no es el caso— ello no implicaría la realizabilidad de un orden social sin constricción. Pues no hay, en opinión de Kelsen, ninguna razón para pensar que la ausencia de conflicto económico haya de conllevar la desaparición de las restantes fuentes de enfrentamiento entre los hombres. A este respecto, Kelsen ve en el marxismo una concepción de la naturaleza humana cuyo decidido optimismo no tiene otra base más que lo que podríamos llamar un entendimiento injustificadamente monista de las determinaciones de la conducta social de los hombres: si el marxismo cree posible una sociedad básicamente aconflictual (y, por lo tanto, capaz de prescindir de un orden coercitivo) es porque considera que el antagonismo económico —que reduce a su vez el antagonismo de clase— es la única raíz relevante del comportamiento desviado y de la conflictividad social. Frente a tan sumario diagnóstico, la opinión kelseniana es que «lo que verdaderamente hace necesario un ordenamiento coercitivo» radica en ciertas constantes de la naturaleza humana situadas mucho más allá de la explotación económica de clase: se trata de «la oposición existente entre el ordenamiento social y los instintos, deseos e intereses de los hombres, cuyo comportamiento es regulado por el ordenamiento, para producir el estado de cosas querido por éste»[163]. Por ello, la misma supresión de la explotación de clase requiere, para que esta última no resurja, un orden coercitivo: pues «la explotación económica, no estando en la naturaleza de las cosas, puede surgir tan sólo de la naturaleza de los hombres y por consiguiente —si no se confía en la completa transformación del hombre— deberá siempre ser impedida»[164]. Y esta confianza «en la completa transformación del hombre» —esto es, la predicción de que la supresión de la explotación habrá de generar una comunidad en la que los hombres actúen espontáneamente de forma solidaria en sus diversas relaciones mutuas— constituye, por su parte, «el

ejemplo escolástico de una utopía 'no científica', por no estar basada en experiencia alguna»[165]. Antes al contrario, el conocimiento disponible abona más bien, según Kelsen, la predicción opuesta: pues «la psicología criminal demuestra que las circunstancias económicas no son las únicas causas de perturbación del orden social; que el sexo y la ambición representan un papel por lo menos tan importante como aquéllas, y quizá representen un papel más importante aun cuando sean eliminadas las causas económicas»[166]. Por todo ello, «sería una miopía incomprensible querer liquidar como meras diferencias factuales de opinión entre compañeros las dificultades que se presentan en el campo religioso, artístico y erótico, puesto que no existen divergencias de opinión que no puedan convertirse en un contraste de vida o muerte»[167].

4.5. A propósito de la tesis de la dictadura del proletariado, como etapa preparatoria de la futura sociedad sin Estado, cabe observar, a juicio de Kelsen, un nuevo caso de contradicción interna en la doctrina marxista. Si en lo referente a la extinción del Estado la contradicción tenía lugar dentro de la vertiente programática de esta doctrina (sus programas político y económico serían mutuamente incompatibles) ahora la contradicción se daría entre una propuesta programática (la dictadura del proletariado) y la teoría explicativa del acontecer social propia del marxismo: el materialismo histórico o, como Kelsen significativamente prefiere decir, «la interpretación económica de la sociedad». Postular la dictadura del proletariado implica —argumenta Kelsen— abogar por la abolición de la explotación económica por medio de la dominación política, lo que resulta inconsistente con la explicación marxista de la dinámica social que, en la reconstrucción que el propio Kelsen hace de la misma, sostendría una relación de causalidad unidireccional entre economía y política. En la dictadura del proletariado —escribe— «la clase políticamente dominante es, por lo menos en cierta medida, explotada por la clase políticamente dominada; y el proletariado es la clase políticamente dominante, pero la burguesía es, por lo menos en cierta medida, la clase económicamente dominante. Esto representa el abandono total de la interpretación económica de la sociedad»[168].

Conviene advertir que cuando Kelsen señala la existencia de una contradicción entre la propuesta de la dictadura del proletariado y los esquemas interpretativos del materialismo histórico, el alcance del término 'dictadura del proletariado' se circunscribe —como se habrá observado en el texto que se acaba de citar— al de 'dominio de clase proletario'[169], siendo indiferente para la cuestión cuáles sean las formas políticas ('dictatoriales' o 'democráticas' en el sentido del uso común de estas expresiones) que tal dominio de clase asuma. A este respecto debe subrayarse —contra lo que algún crítico ha objetado—[170] que Kelsen es perfectamente consciente de la peculiaridad del uso lingüístico marxista del

término 'dictadura', que no hace referencia a una configuración institucional 'despótica' del Estado, sino al carácter de clase del mismo. Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje de *Socialismo y Estado:* «no puede caber duda de que Marx y Engels consideraron la democracia como la forma política en que se debía realizar la dictadura del proletariado. La palabra 'dictadura' no puede ser ciertamente muy afortunada [... pero] la conciliabilidad de la 'dictadura' en el sentido del uso lingüístico marx-engeliano, con la 'democracia' no puede ponerse en duda, si se tiene presente la 'dictadura' de la burguesía, de la que habla Marx»[171]. Y poco después: «yo no he afirmado nunca, como cree Max Adler, que exista una contradicción entre democracia y dictadura, en la forma en que Marx y Engels entienden este concepto [...]. La contradicción existe únicamente entre la democracia y para ser más precisos, la reivindicada por Marx y Engels tanto para el Estado de clase capitalista como para el proletario, y la dictadura tal como es concebida por la teoría bolchevique»[172].

4.6. En las críticas dirigidas al poder soviético, cabe observar un desplazamiento de acentos notable —bajo el que late con claridad, aunque nunca acabe de explicitarse, un paralelo cambio de *actitud*— entre las obras kelsenianas de los años 20 y las posteriores. En los textos de los años 20 Kelsen dirige al sistema político soviético críticas importantes, de las que probablemente las más significativas sean las siguientes: primero, la constitución soviética, lejos de realizar el principio de universalidad de los derechos políticos, priva de los mismos a algunos sectores de la población (la «burguesía») y los atribuye de manera desigualitaria al resto (sobrerrepresentación del proletariado industrial frente al campesinado): de acuerdo con ello, la constitución soviética no es una constitución democrática, sino precisamente «la negación de la democracia»: en tanto que garantiza situaciones de privilegio político se trata de una constitución a la que cuadra con propiedad el calificativo de «aristocrática»[173]; segundo, es incompatible con los valores democráticos la justificación ideológica de este privilegio político del proletariado, basada en la consideración de que «el proletariado no representa una clase limitada, sino más bien toda la sociedad, por lo menos la sociedad del futuro»; pues esta atribución de universalidad a los intereses proletarios «es la absolutización dogmática del ideal político de una determinada visión de la sociedad; es la ficción típica de todo régimen aristocrático y autocrático; es, ante todo, la ideología de la teocracia»[174]; tercero, los ideólogos soviéticos —muy especialmente Lenin— ha desplazado el significado del término 'democracia', que ha dejado de indicar un determinado método para la creación del orden social para pasar a hacer referencia al contenido de ese mismo orden; este desplazamiento cumple la función —dando lugar, así, a lo que hoy llamaríamos una *definición*

persuasiva— de utilizar «la gran autoridad y el crédito de que el lema de la democracia goza» en favor de «un sistema expresamente dictatorial»[175].

Estas críticas van, sin embargo, acompañadas del señalamiento de aspectos positivos, entre ellos el propio sistema piramidal de soviets y la posibilidad permanente de revocación de los representantes que este sistema contempla. Escribe, en este sentido: «cuando se señala el hecho de que la elección indirecta por parte de las personas reunidas diariamente en las empresas es más adecuada para expresar las intuiciones de las masas que cambian rápidamente en la revolución, que el pesado aparato de las elecciones universales y directas, que sólo se ponen en movimiento en intervalos de tiempo más largos, esto es ciertamente exacto»[176], y, refiriéndose a la «posibilidad —que existe evidentemente en relación con los miembros de todos los soviets— de una revocación en cualquier momento, sobre la base de una evaluación libre» señala que «en este punto precisamente la constitución consiliar soviética realiza un principio absolutamente democrático. Y supera las degeneraciones de la democracia que en el sistema representativo surgieron [...]»[177]. También valora Kelsen muy positivamente la equiparación de derechos políticos entre nacionales y extranjeros residentes en el territorio por razón de trabajo llevada a cabo por la constitución soviética: esta equiparación constituye, en su opinión, «un acto de importancia histórico-universal y un fuerte paso hacia la realización del concepto —absolutamente democrático— de humanidad»[178].

En la obra de 1948 en que vuelve sobre el tema *—La teoría política del bolchevismo—* ya no hay mención alguna de eventuales aspectos positivos. Y, lo que tiene quizás más interés, asistimos en ella a un curioso giro iusrealista difícilmente ajustable a los postulados metódicos kelsenianos, mediante el que se distingue, para dar cuenta del sistema de poder soviético, el *law in books* del *law in action*[179]. La constitución stalinista de 1936 —que eliminaba las anteriores discriminaciones clasistas respecto al derecho de sufragio—[180] es estudiada en dos apartados de este trabajo. En el primero de ellos *(La Constitución de 1936)*, Kelsen, de manera plenamente conforme a su concepción de la labor del jurista teórico, atiende al contenido ideal de las normas constitucionales, desprendiéndose de su análisis que «la constitución soviética satisface todos los requisitos de una democracia avanzada, salvo uno: no hay libertad para la formación y la actividad de partidos políticos»[181]. Sin embargo, en el apartado siguiente *(La realidad política en la Rusia soviética)* Kelsen contrapone al sistema de normas constitucionales válidas la descripción del funcionamiento efectivo del sistema político, para concluir que «la Constitución soviética de 1936 es una espléndida fachada democrática detrás de la cual un grupo relativamente reducido de hom-

bres ejercen un control sin restricciones sobre una de las naciones más grandes del mundo»[182].

4.7. Las críticas dirigidas por Kelsen a los puntos fundamentales de la teoría política marxista constituyen hoy —como ha escrito D. Zolo— «una especie de buen sentido politológico generalmente compartido»[183]. Algo semejante cabría decir de sus críticas filosóficas, pues la cultura filosófica hoy predominante se encuentra mucho más cerca de los presupuestos de Kelsen que de los del marxismo (al menos en su versión clásica): la reflexión filosófica que hoy cuenta es deudora en mucha mayor medida —por decirlo un tanto sumariamente— de las tradiciones que se remontan a Hume y a Kant que de la inaugurada por Hegel.

Aun aceptando lo anterior —y desde los límites que ello impone— pueden formularse, en mi opinión, diversas críticas a las críticas filosóficas y políticas que Kelsen dirige al marxismo. Algunas de ellas serían las siguientes:

a) No cabe duda, a mi juicio, de que la interpretación kelseniana de la concepción ética de Marx en términos naturalistas tiene un sólido fundamento en la obra de Marx. Son numerosos los textos de éste en los que, en efecto, el deber ser nuevas formas de organización social (el socialismo y el comunismo) no tiene más apoyatura que su proclamada inevitabilidad: el socialismo y el comunismo deben ser simplemente porque serán. Tampoco cabe duda de que esta reducción de los valores al plano de la facticidad ha sido predominante en la tradición marxista: piénsese en un Kautsky, un Plejánov o un Lenin. En todos ellos, el deber ser se presenta como deducido de la necesidad; la valoración moral no tiene otro fundamento que el conocimiento de pretendidas leyes históricas, al que se añade, como mucho, un utilitarismo bastante crudo. Incluso hoy asombra ver cómo algunos marxistas, pretendiendo criticar a Kelsen al respecto, se limitan a volver a enunciar aquello que Kelsen critica, sin suministrar argumento alguno que permita poner en cuestión la pertinencia de la crítica kelseniana. Tal es el caso, por ejemplo, de F. Russo cuando escribe: «lo que a Kelsen le parece un sincretismo metodológico —el hecho de que la descripción de la sociedad sea inmediatamente propuesta ético-política— es el fruto, por el contrario, del análisis de los fundamentos de la realidad capitalista»[184]. Cómo pueda derivarse una propuesta ético-política de la descripción o el análisis de realidad alguna es algo que, naturalmente, Russo no explica. Como tampoco lo hace A. Pfabigan, quien se limita al expediente de apelar a las virtualidades, tampoco explicadas, del «método dialéctico». Escribe así Pfabigan: «opina Kelsen que al político que quiera saber qué debe hacer, sólo puede darle el marxismo una respuesta en extremo insatisfactoria, diciéndolo lo que será. Un marxismo de tal jaez, en efecto, se vería enfrentado al problema de justificarse como teoría política. Mas en virtud

de su método dialéctico, el marxismo no necesita semejante legitimación»[185]. Todo un prodigio —como puede verse— de escamoteo de la argumentación en beneficio de la petición de principio.

No obstante todo ello, hay también que subrayar que no todos aquellos que se han considerado a sí mismos insertos en la tradición marxista han aceptado una concepción naturalista de la ética. Limitándonos a corrientes particularmente próximas al universo cultural de Kelsen, no fueron, desde luego, naturalistas en ética quienes —partiendo, bien del neokantismo, bien del marxismo— preconizaron complementar a Marx con Kant: en el sentido de considerar el materialismo histórico como un discurso en indicativo dirigido al conocimiento de la dinámica de la realidad social que debía ser completado (y de ahí el recurso a Kant) con un discurso ético-normativo que fundamentase el socialismo como programa, esto es, como objetivo valioso. Es, a mi juicio, absolutamente sorprendente que Kelsen no haya considerado necesario, en ninguna de sus obras sobre el marxismo, echar las cuentas con este, según los casos, *kantismo marxistizado* o *marxismo kantianizado*[186], sobre todo si se tiene en cuenta que estos intentos de unión entre Kant y Marx procedieron de medios intelectuales muy próximos a aquéllos en los que estuvo inmerso el primer Kelsen.

b) Aun sin entrar en la —entre los marxistas— disputadísima cuestión de cuáles son los elementos hegelianos que pueden considerarse incorporados al marxismo, no parece —en mi opinión— que pueda sostenerse sin más, como hace Kelsen, que Marx adoptara la identificación hegeliana entre razón y realidad, al menos en el sentido de pensar que un proceso caracterizado por la existencia de conflicto entre sus elementos integrantes constituye una contradicción lógica. Aunque ciertamente ni Marx ni los marxistas han mostrado, en general, mucha sensibilidad hacia la distinción entre mundo y lenguaje, no creo que pueda achacárseles el que cuando aluden a un conflicto (o, en su terminología, a una 'contradicción') entre clases sociales crean estar expresando una contradicción lógica. Ciertamente, puede reprocharse a los marxistas —como lo hace, por ejemplo, Popper— el que «gusten usar el término 'contradicción allí donde sería menos engañoso usar términos como 'conflicto', 'tendencia opuesta', 'interés opuesto', etc.»[187]. Pero este reproche no es, en sí mismo, especialmente importante: cada cual usa los términos con la carga de significado que él mismo les asigna y, por otra parte, es frecuente en el lenguaje común el uso del término 'contradicción' con significados extralógicos: a nadie le causaría extrañeza que yo hablara, por ejemplo, de la existencia de una contradicción entre mi tendencia a la pereza y mi deseo de terminar este trabajo. Si cabe enjuiciar negativamente el uso por parte de los marxistas, en contextos extralógicos, de términos que tienen «significados lógicos claros y bien definidos» ello obedece

sólo a razones pragmáticas: a que este uso, como dice el mismo Popper, «ha contribuido considerablemente a la confusión de lógica y dialéctica que tan a menudo aparece en las discusiones de los dialécticos»[188].

c) Cabe observar un cierto déficit de comprensión de las doctrinas marxistas en el entendimiento kelseniano del materialismo histórico en términos de «interpretación económica de la sociedad». Kelsen atribuye al marxismo una concepción según la cual en el nivel económico se alojaría la *causa* exclusiva (o, si se quiere, la *esencia)* de los procesos sociales, en tanto que los demás niveles de la estructura social (en la terminología marxista, las diversas superestructuras) constituirían meros *efectos* (o *fenómenos)* determinados por aquélla. Pues bien: no parece, desde luego, que tengan un contenido positivo preciso las fórmulas habitualmente empleadas por los marxistas al respecto, tales como las que aluden a la «autonomía relativa de las superestructuras» o a la «acción recíproca entre infraestructura y superestructuras»: lo así positivamente afirmado se resuelve en poco más que la trivialidad de que, en la sociedad, todo influye sobre todo, si bien la influencia de la economía es especialmente importante. Ello no obstante, estas fórmulas si tienen un preciso alcance negativo: y éste es cabalmente el de excluir que la concepción materialista de la historia constituya una «interpretación económica de la sociedad» del tipo que Kelsen cree ver en ella.

d) La obra de Kelsen sobre el marxismo presenta dos momentos de inconsistencia con postulados capitales de la metaética y de la teoría de la ciencia jurídica kelseniana.

El primero afecta a la crítica al ideal de una sociedad anárquica: tal sociedad es, nos dice Kelsen, irrealizable. Pero esta crítica, si asumimos la particularmente fuerte versión de la «gran división» que Kelsen hace suya, es por completo impertinente: pues nada perteneciente a la facticidad puede ser aducido en pro o en contra de un valor. El propio Kelsen, en un momento de mayor fidelidad a sus presupuestos metaéticos, escribe que «así como hay algo que sigue estando lleno de valor y sigue siendo digno de ser perseguido, *aun cuando su realización deba manifestarse imposible,* así también es indiferente —para el valor y la precisión de un fin— que su realización se presente como inevitable»[189]. Por otro lado, la crítica al comunismo anárquico como ideal irrealizable nos muestra a un Kelsen al que —por incompatible que resulte con su rechazo radical de todo tipo de iusnaturalismo— cabría calificar de iusnaturalista mínimo: pues si bien la apelación a la naturaleza humana no permitiría justificar ningún contenido normativo determinado, la propia existencia de un ordenamiento coactivo sí encontraría su justificación en esa misma naturaleza.

Una segunda inconsistencia se presenta en relación con el análisis kelseniano del régimen soviético presidido por la constitución staliniana

de 1936. Este análisis concluye en la afirmación del carácter no democrático, sino despótico, del sistema de poder soviético; pero para poder llegar a esta razonable conclusión Kelsen ha debido ir más allá de la descripción de los preceptos constitucionales y penetrar en el funcionamiento efectivo del régimen estaliniano: ha debido, pues, incurrir en un sincretismo metodológico prohibido por su teoría de la ciencia jurídica.

La puesta de relieve de estas inconsistencias no debe llevarnos, en mi opinión, a rechazar la crítica kelseniana al ideal anárquico ni, obviamente, su caracterización del Estado soviético como autocrático; lo que habría más bien que poner en cuestión es, por un lado, una concepción de la ciencia jurídica cuya aplicación estricta conduciría al dislate de considerar que la Unión Soviética stalinista estaba democráticamente gobernada y, por otro, la rigidez que la «gran división» tiene en Kelsen: pues, en efecto, para que un proyecto práctico pueda ser considerado valioso parece razonable situar como precondición que sea realizable, esto es, compatible con los datos factuales disponibles.

Juan Ruiz Manero

NOTAS

[1] G. H. von Wright, «Is and Ought», en E. Bulygin, J. L. Gardies e I. Niiniluoto (eds.): *Man, Law and Modern Forms of Life,* Reidel, Dordrecht, 1985, pág. 263.

[2] La expresión es de N. Bobbio Cfr., «Estructura y función en la teoría del Derecho de Kelsen» en *Contribución a la teoría del Derecho,* ed. de A. Ruiz Miguel, Fernando Torres Editor, Valencia, 1980, pág. 243.

[3] O. Weinberger; «Introduction: Hans Kelsen as Philosopher», en Hans Kelsen, *Essays in Legal and Moral Philosophy,* selección e introducción de O. Weinberger, Reidel, Dordrecht, 1973, página IX.

[4] A. Calsamiglia, *Kelsen y la crisis de la ciencia jurídica,* Ariel, Barcelona, 1977, pág. 7.

[5] M. Atienza, *Introducción al Derecho,* Barcanova, Barcelona, 1985, pág. 232.

[6] J. Raz, «The Purity of the Pure Theory», en R. Tur y W. Twining (eds.), *Essays on Kelsen,* Clarendon Press, Oxford, 1986, pág. 79.

[7] U. Scarpelli ha distinguido dos sentidos de 'analítico' en el contexto de la cultura jurídica. En el primer sentido 'analítico' ha de entenderse en el sentido etimológico de 'descomponer' y sería predicable de todas aquellas teorías del Derecho que comparten la tendencia a «mirar dentro de las maquinarias del Derecho y de la cultura jurídica, a reconocer sus piezas, a desmontarlas y volverlas a montar, a diseñar sus modelos y determinar sus relaciones»; el segundo sentido de 'analítico' es el predicable de las teorías del Derecho que «se mueven en las perspectivas de la filosofía analítico-lingüística y utilizan (primaria, si no exclusivamente) el método del análisis del lenguaje» (U. Scarpelli: «La crítica analítica a Kelsen», en *Hans Kelsen nella cultura filosofico-giuridica del Novecento,* ed. de C. Roehrsen, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1983, pág. 69). Las teorías del Derecho 'analíticas' en el segundo sentido lo son, ordinariamente, también en el primero, pero no a la inversa: la obra de Kelsen sería, así, 'analítica' sólo en el primer sentido; las de Hart o, a partir de un cierto momento, Bobbio, lo serían en ambos.

[8] N. Bobbio, «Estructura y función en la teoría del Derecho de Kelsen», cit., pág. 242.

[9] J. R. Capella, «Homenaje a Hans Kelsen», en *Materiales para la crítica de la filosofía del Estado,* Fontanella, Barcelona, 1976, pág. 192.

[10] *Teoría pura del Derecho* (2.ª ed., 1960), trad. cast. de R. J. Vernengo, UNAM, México, 1982, página 15. [En adelante, esta obra se cita como *TPD.*]

[11] *TPD,* pág. 94.

[12] *TPD,* pág. 81.

[13] *TPD,* pág. 89.

[14] *TPD,* págs. 90-91.

[15] *TPD*, pág. 92.

[16] *Cfr.* N. Bobbio: «Ser y deber ser en la ciencia jurídica», en *Contribución a la teoría del Derecho*, cit., págs. 201 y sigs.

[17] O. Weinberger, *Introduction: Hans Kelsen as Philosopher*, cit., pág. IX.

[18] B. Russell: «Reply to Criticism», en P. A. Schilpp (ed.): *The Philosophy of Bertrand Russell*, Cambridge and Northwestern University, Evanston (Illinois), 1944, págs. 730-731 (tomo la cita de J. Muguerza: «Razón y sociedad, o el drama de Bertrand Russell», en *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977, pág. 112 y M. Sacristán: «Russell y el socialismo», en *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Icaria, Barcelona, 1983, págs. 191-192).

[19] M. G. Losano: «La dottrina pura del diritto e la giustizia», en *Forma e realità in Kelsen*, Comunità, Milán, 1981, pág. 154.

[20] *TPD*, pág. 76.

[21] «Decir que una divergencia es 'fundamental' —escribe Richard B. Brandt— significa que no quedaría eliminada aun cuando hubiera un acuerdo completo acerca de las propiedades de la cosa que se evalúa» «(Ethical Relativism», en P. Edwards [ed.]: *The Encyclopedia of Philosophy*, MacMillan, Londres, 1972, vol. 3, pág. 75). 'Divergencia fundamental' resulta, pues, sinónimo de 'divergencia genuinamente valorativa': las divergencias que resultarían eliminadas si hubiera acuerdo acerca de las propiedades de la acción, estado de cosas, etc., a evaluar no serían divergencias de *valoración*, sino meramente de *creencia*. De ahí la dificultad de corroboración empírica que encuentra la tesis del relativismo descriptivo, pues frente a cada ejemplo de desacuerdo valorativo cabe probablemente contraargumentar que éste obedece a un mero desacuerdo de creencias subyacente. Cfr. sobre ello, entre otros, del mismo Brandt: *Teoría ética*, trad. cast. de E. Guisán, Alianza, Madrid, 1982, págs. 318 y sigs.; y E. Rabossi: «Relativismo y ciencias sociales», en *Estudios éticos. Cuestiones conceptuales y metodológicas*, Universidad de Carabobo, Valencia (Venezuela), 1979, páginas 165 y sigs.

[22] Algunas complicaciones terminológicas de Kelsen pueden inducir aquí a confusión. Me refiero a la aceptación y uso por su parte de la expresión 'juicios de valor objetivos'. Estos 'juicios de valor objetivos' son los que expresan la conformidad o no de una determinada conducta con una norma 'objetivamente válida'. Que una norma sea 'objetivamente válida' significa que pertenece a un ordenamiento coactivo que, en general, es eficaz, es decir, a un ordenamiento jurídico. Ahora bien, la adopción del ordenamiento jurídico como base de valoración de conductas depende de presuponer como válida una *norma básica* que fundamente la validez de la norma suprema de ese ordenamiento, es decir, de la Constitución. Pero esta presuposición de la validez de la norma básica, por un lado, «no desempeña ninguna función ético-política, sino una función teórica de conocimiento» del Derecho *(TPD*, pág. 229), es decir, no implica una adhesión del jurista a los valores jurídicos, pues, «el jurista científico no se identifica con ningún valor jurídico, ni siquiera con el por él descrito» *(TPD*, pág. 81); y, por otro, esta misma presuposición es, por su parte, el resultado de una *decisión:* pues «no hay necesidad de presuponer la norma básica. Es posible abstenerse de interpretar la conducta humana según normas legales [...]. El sistema de normas que llamamos 'ordenamiento jurídico' es un esquema de interpretación posible, pero no necesario» («Los juicios de valor en la ciencia del Derecho» [1942], en Hans Kelsen: *¿Qué es justicia?*, trad. y estudio preliminar de A. Calsamiglia, Ariel, Barcelona, 1982, pág. 147).

[23] *TPD*, pág. 31.

[24] *TPD*, pág. 30.

[25] J. Esquivel: «Juicios de valor, positivismo jurídico y relativismo moral», en *Crítica*, n.° 37, abril 1981, pág. 13.

[26] *Teoría general de las normas* (1979), trad. italiana de M. Torre, ed. de M. G. Losano, Einaudi, Turín, 1985, pág. 4. [En adelante, esta obra se cita como *TGN*.]

[27] *TGN*, pág. 256.

[28] *TGN*, pág. 10.

[29] *El problema de la justicia* (1960). Cito por la trad. cast. de E. Díaz, publicada con el título de *Justicia y Derecho natural*, en el volumen de varios autores: *Crítica del Derecho natural*, Taurus, Madrid, 1966, pág. 119.

[30] *Idem*, págs. 120-121.

[31] *TPD*, pág. 31.

[32] *TPD*, pág. 80.

[33] *Los fundamentos de la democracia* (1955). En esta edición, pág. 258.

[34] *Idem.* En esta edición, pág. 228.

[35] *What is justice?* (1953). Cito por Hans Kelsen: *Essays in Legal and Moral Philosophy,* cit., página 5.

[36] *Los fundamentos de la democracia.* En esta edición, pág. 225.

[37] *Idem.* En esta edición, pág. 226.

[38] *Idem.* En esta edición, pág. 226. El subrayado es mío.

[39] *What is justice?,* cit. pág. 23. El subrayado es mío.

[40] Jes Bjarup («Kelsen's Theory of Law and Philosophy of Justice», en R. Tur y W. Twining (eds.): *Essays on Kelsen,* cit.) señala con acierto esta inconsistencia entre el relativismo ético kelseniano y la pretensión de fundamentar el valor de la tolerancia sobre la base de *deducirlo* del propio relativismo ético (al que Kelsen considera, como antes veíamos, la concepción metaética resultante de adoptar «el punto de vista del conocimiento científico»). Escribe así Bjarup: «Kelsen piensa que no hay un método racional por medio del cual puedan fundamentarse principios morales válidos para todos [...]. De acuerdo con la propia doctrina de Kelsen el principio de la tolerancia está tan justificado como el de la intolerancia [...]. Sin embargo, es bastante claro que Kelsen cree que el valor del principio de la tolerancia está firmemente fundamentado sobre los métodos de la ciencia. Kelsen no puede decir tal cosa consistentemente y, de esta forma, se contradice a sí mismo» *(op. cit.,* pág. 301). A mi juicio, la crítica de Bjarup está perfectamente justificada por lo que hace a la pretensión kelseniana de deducir la tolerancia del relativismo ético. Sin embargo, como más adelante se indica en el texto, la afirmación de tal relación de deducibilidad es extremadamente rara en la obra de Kelsen (de hecho Bjarup sólo cita al respecto el mismo pasaje que yo acabo de citar aquí) y éste, en general, no presenta en tales términos la relación lógica que, en su opinión, vincula al relativismo ético con la tolerancia y la democracia. Creo, por ello, que Bjarup concede una significación desmedida a lo que no pasa de ser una afirmación aislada, aunque ciertamente desafortunada.

[41] *Forma de Estado y filosofía* (1933), en Hans Kelsen: *Esencia y valor de la democracia,* trad. cast. de R. Luengo Tapia y L. Legaz y Lacambra, Guadarrama, Barcelona, 1977, págs. 156-157.

[42] *Los fundamentos de la democracia.* En esta edición, págs. 258-259.

[43] Así, por lo demás, parecía entender la posición kelseniana el Radbruch de preguerra, quien la hacía suya. En un trabajo de 1934, titulado «El relativismo en la filosofía del Derecho» (cito por la trad. cast. de A. del Campo en G. Radbruch: *El hombre en el Derecho. Conferencias y artículos seleccionados sobre cuestiones fundamentales del Derecho,* Depalma, Buenos Aires, 1980) escribía así: a) «La democracia, por su parte, presupone al relativismo; esta frase la ha formulado Hans Kelsen de modo impresionante y convincente. La democracia constituye la voluntad de otorgar el poder a toda convicción que haya podido ganar para sí a la mayoría, sin poder preguntar cuál es el contenido y el valor de tal convicción. Esta actitud resulta sólo consecuente si se reconce a todas las convicciones como dotadas del mismo valor, esto es, sobre el fundamento del relativismo» (página 100); b) «El relativismo afirma que el contenido de verdad de las distintas convicciones políticas y sociales no es científicamente reconocible, y que por consiguiente debe considerarse a todas estas convicciones como igualmente dotadas de valor [...]. Por ello [...] el relativismo promueve un Estado democrático [...]. La democracia, en definitiva, esta soberanía del pueblo es, pues, ya lo hemos visto, una consecuencia inquebrantable del relativismo» (págs. 99-101).

[44] Un ejemplo curioso de lo segundo —que no resisto la tentación de transcribir— se halla en alguna manifestación de Benito Mussolini como la siguiente: «Si ser relativista supone despreciar las categorías fijas y no hacer caso de los que se proclaman portadores de una verdad objetiva e imperecedera, entonces nada hay más relativista que las actitudes y la actividad del fascista. Del hecho de que todas las ideologías tengan igual valor y de que todas sean meras ficciones, el relativista moderno infiere que todo hombre tiene el derecho a crear por sí mismo su propia ideología y a intentar imponerla con toda la energía de que sea capaz» *(Diuturna,* Milán, 1924, pág. 377; tomo la cita de E. López Castellón: «Supuestos teóricos de los relativismos éticos», en *Sistema,* n.° 58, enero 1984, pág. 19).

[45] C. B. Macpherson: *La democracia liberal y su época,* trad. cast. de F. Santos Fontela, Alianza, Madrid, 1982, pág. 63.

[46] J. S. Mill: «Sobre la lógica de la práctica o del arte, incluyendo la moralidad y la prudencia», en J. S. Mill: *El utilitarismo,* introd., trad. y notas de E. Guisán, Alianza, Madrid, 1984, pág. 149.

[47] *El utilitarismo,* cit. págs. 42-43.

[48] *Idem,* pág. 89.

[49] *Idem,* pág. 90.

[50] *Idem*, pág. 95. Deliberadamente dejo de lado aquí los problemas que plantea la fundamentación del principio utilitarista en Mill, principalmente la incurrencia en la *falacia naturalista* (puesto que de algo, de hecho, *deseado* no puede inferirse que sea *deseable*, es decir, valioso) y en la *falacia de la composición* (puesto que de la afirmación de que la felicidad de A [FA] es deseable para A, la felicidad de B [FB] es deseable para B, la felicidad de C [FC] es deseable para C, no puede inferirse que la suma de FA + FB + FC sea deseable para todos y cada uno de A, B y C). Estos problemas han sido objeto de abundantísima literatura y son capitales para la apreciación de la filosofía moral de Mill, pero resultan irrelevantes para lo que aquí me propongo mostrar, a saber, la congruencia entre la filosofía moral y la filosofía política de Mill. Esta es también la razón de que deje asimismo de lado la cuestión —que ha sido objeto también de gran atención— de si la admisión de diferenciaciones cualitativas entre los diversos placeres —a la que se alude seguidamente— resulta o no conciliable con el criterio utilitarista.

[51] *Idem*, pág. 53.

[52] *Idem*, pag. 48.

[53] *Idem*, pág. 49.

[54] J. S. Mill: *Del gobierno representativo*, trad. cast. de M. de Iturbe, Tecnos, Madrid, 1985, página 34.

[55] *Idem*, pág. 35.

[56] *Idem*, pág. 35.

[57] *Idem*, pág. 36.

[58] *Idem*, pág. 37.

[59] *Idem*, pág. 43.

[60] *Idem*, pág. 43.

[61] N. Bobbio: «Hobbes y el iusnaturalismo», en *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, trad. cast. de J. C. Bayón, estudio preliminar de A. Ruiz Miguel, Debate, Madrid, 1985. pág. 161.

[62] T. Hobbes: *Leviatán*, trad. cast. de M. Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, pág. 42.

[63] *Idem*, pág. 31.

[64] *Idem*, cap. 26, pág. 217.

[64 bis] Como se habrá venido observando, Kelsen conceptúa la oposición entre absolutismo y relativismo éticos como *contradictoria*, de forma que, al ser uno equivalente a la negación del otro, se excluye la posibilidad de cualquier otra posición en relación con la naturaleza y validez de los juicios morales. Esto supone, sin embargo, una reducción por completo injustificada. La oposición entre absolutismo y relativismo éticos constituye, más bien, una oposición *contraria:* ambas alternativas no pueden, desde luego, sostenerse simultáneamente de forma coherente, pero no queda excluida la posibilidad de otras concepciones de la ética.

[65] *Forma de Estado y filosofía*, cit., pág. 141; *Los fundamentos de la democracia*, en esta edición, pág. 243. [En adelante se cita esta obra como *FD*.]

[66] *FD*, pág. 260.

[67] *FD*, pág. 210.

[68] *FD*, pág. 214.

[69] *Esencia y valor de la democracia*, (2.ª ed.: 1929), cit., págs. 16-17. En adelante se cita esta obra como *E y V*.

[70] *FD*, pág. 231.

[71] *E y V*, pág. 22.

[72] *E y V*, pág. 23.

[73] *E y V*, pág. 22.

[74] *FD*, pág. 239.

[75] *E y V*, pág. 23.

[76] *E y V*, pág. 24.

[77] *FD*, págs. 210-211.

[78] *E y V*, pág. 81.

[79] *FD*, pág. 243.

[80] F. Laporta: «Constitución, norma básica y decisión por mayorías», en *Revista de las Cortes Generales*, n.° 1, 1984, págs. 53-54. En el mismo sentido, y del mismo autor: «Sobre el uso del término 'libertad' en el lenguaje político», en *Sistema*, n.° 52, enero 1983, págs. 37-38. Cfr. tam-

bién G. Peces-Barba: «Reflexiones sobre el Parlamento», en *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid*, monográfico n.° 10: *Estudios de Derecho parlamentario*, marzo 1986, pág. 211.

[81] *E y V, pág. 52.* En términos semejantes, *El problema del parlamentarismo*, en esta edición, pág. 87. [En adelante se cita esta obra como *PP*.]

[82] *E y V*, pág. 52. En términos semejantes, *PP*, pág. 87.

[83] *E y V*, pág. 53. Ver también *PP*, pág. 88.

[84] *PP*, pág. 91. Análogamente *E y V*, pág. 68.

[85] *E y V*, pág. 88.

[86] *E y V*, pág. 88.

[87] *E y V*, pág. 89.

[88] *E y V*, pág. 45.

[89] *E y V*, pág. 66.

[90] *E y V*, pág. 35.

[91] *E y V*, pág. 37.

[92] *E y V*, pág. 71. En el mismo sentido *PP*, pág. 93.

[93] *PP*, pág. 89. Análogamente, *E y V*, pág. 64.

[94] *PP*, pág. 89. También *E y V*, pág. 65.

[95] *PP*, pág. 90. También *E y V*, pág. 66.

[96] *E y V*, pág. 81.

[97] *E y V*, pág. 81.

[98] *E y V*, pág. 83.

[99] *Cfr.* la entrevista de M. Atienza y J. Ruiz Manero con Ernesto Garzón Valdés en el número 4 de *Doxa. Cuadernos de filosofía del Derecho*, en prensa.

[100] *Socialismo y Estado. Una investigación sobre la teoría política del marxismo* (2.ª ed.: 1923), trad. cast. de A. García Ruiz, siglo XXI, México, 1982, pág. 194; *E y V*, pág. 42.

[101] *PP*, pág. 102.

[102] *PP*, pág. 100.

[103] *PP*, pág. 103.

[104] *La garantía jurisdiccional de la Constitución (la justicia constitucional)*, en esta edición, pág. 152.

[105] De entre las obras más representativas: B. Berelson, P. Lazarsfeld y W. McPhee: *Voting*, University of Chicago Press, 1954; R. Dahl: *A Preface to Democratic Theory*, University of Chicago Press, 1956; R. Dahl: *Who Governs?*, Yale University Press, 1961; G. Sartori: *Democratic Theory*, Frederick A. Praeger, Nueva York, 1965. Una exposición de conjunto en P. Bachrach: *Crítica de la teoría elitista de la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973 (edición original inglesa: Little, Brown and Co., Boston, 1967).

[106] *Capitalismo, socialismo y democracia*, Folio, Barcelona, 1984, pág. 343.

[107] *Idem*, pág. 343.

[108] *Idem*, pág. 359.

[109] *Idem*, pág. 336.

[110] *Idem*, pág. 334.

[111] *E y V*, pág. 35.

[112] *Capitalismo, socialismo y democracia*, cit. pág. 359.

[113] *Idem*, págs. 359-360.

[114] *Idem*, págs. 362-363.

[115] *FD*, pág. 319. A estos argumentos añade Kelsen el de que el sistema electoral proporcional «elimina, o al menos reduce al mínimo, la lucha competitiva por el voto del pueblo». La debilidad que este último argumento presenta para cualquier observador imparcial de la vida política de los países dotados de sistema de representación proporcional hace innecesario, en mi opinión, detenerse en él.

[116] *Capitalismo, socialismo y democracia*, cit. pág. 346.

[117] *FD*, pág. 307.

[118] Y, aun dentro de los juristas, no deja de ser sintomático que Alf Ross, en el párrafo de *Sobre el Derecho y la justicia* dedicado a «El historicismo económico de Marx», en el que formula críticas reconducibles sin dificultad a Kelsen, no cite sin embargo en su apoyo los escritos kelsenianos de crítica del marxismo, sino única y precisamente a Popper (Alf Ross: *Sobre el Derecho y la justicia*, trad. cast. de G. R. Carrió, Eudeba, Buenos Aires, 1970, págs. 336-339).

[119] *Socialismo y Estado*, cit., pág. 177. [En adelante, esta obra se cita como *S y E.*]

[120] *Teoría comunista del Derecho y del Estado*, trad. cast. de A. J. Weiss, Emecé Ediciones, Buenos Aires, 1957, págs. 9-10.

[121] Un examen crítico de las críticas kelsenianas a las teorías jurídicas marxistas se encuentra en mi trabajo *Sobre la crítica de Kelsen al marxismo*, en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n.° 3 (1986), págs. 191 y sigs. Me he servido ampliamente de ese trabajo para la redacción de este apartado.

[122] K. Marx-F. Engels: *La ideología alemana*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1968, pág. 37.

[123] *S y E*, pág. 179.

[124] *S y E*, pág. 184.

[125] *S y E*, pág. 180.

[126] *La teoría comunista del Derecho* (1955), en *op. cit.* en n.° 120, pág. 42.

[127] *Idem*, pág. 72.

[128] Es probablemente en estos puntos —consideración del marxismo como naturalismo (historicista) ético; carácter no científico de la predicción del comunismo— donde las críticas de Kelsen y Popper al marxismo presentan una mayor proximidad. La reconstrucción de la metaética de Marx y la crítica a la misma son substancialmente coincidentes en ambos autores (Cfr. *La sociedad abierta y sus enemigos* [1945], trad. cast. de Eduardo Laedel, Paidós Ibérica, Barcelona, 1981, págs. 370-380), si bien Popper muestra, por así decirlo, una comprensión empática de las motivaciones que llevaron a Marx a adoptar una concepción tal de la ética —y que puede resumirse en la frase: «Marx evitó formular una teoría moral explícita porque aborrecía los sermones» *(op. cit.*, pág. 370)— que está por completo ausente de los escritos kelsenianos. Asimismo, hallamos en Popper una apreciación muy positiva de lo que llama el «radicalismo moral» de Marx —al que sitúa más allá de su autoconsciencia explícita en este terreno— que tampoco es posible encontrar en Kelsen.

Respecto a la no cientificidad de la predicción del comunismo, también Popper señala la presencia en ella de «un alto grado de pensamiento emocional» *(La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. cast., cit., pág. 368); sin embargo, la razón principal del rechazo de las pretensiones de la misma de constituir una predicción científica, y de su consideración como profecía, es para Popper, como se sabe, su carácter incondicionado y, por ello, irrefutable (Cfr. *La miseria del historicismo*, [1944-45], trad. cast. de Pedro Schwartz, Alianza, Madrid, 1973, esp. pág. 143 y «Predicción y profecía en las ciencias sociales» [1948], en *Conjeturas y refutaciones*, trad. cast. de Néstor Miguez y Rafael Grasa, Paidós Ibérica, Barcelona, págs. 403 y sigs.).

[129] *La teoría general del Derecho y el materialismo histórico* (1931); cito por la trad. italiana de F. Roccobono: *La teoria generale del diritto e il materialismo storico*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1979, págs. 152-153.

[130] *La teoría política del bolchevismo*. En esta edición, págs. 170-171.

[131] *La teoría comunista del Derecho*, cit., pág. 39.

[132] *Idem*, págs. 78-79.

[133] *La teoría política del bolchevismo*. En esta edición, pág. 171.

[134] *Idem*, pág. 168.

[135] *Idem*, pág. 171. También en las críticas a la dialéctica hay una coincidencia notable entre Kelsen y Popper. En Popper se encuentra, sin embargo, una razón más en contra del principio dialéctico de admisibilidad de proposiciones contradictorias: se trata de la demostración de que «si se admiten dos enunciados contradictorios, entonces se debe admitir cualquier enunciado; pues de un par de enunciados contradictorios puede inferirse válidamente cualquier enunciado», de modo que «si una teoría contiene una contradicción, entonces implica todo y, por lo tanto, nada» («Qué es la dialéctica» [1937], en *Conjeturas y refutaciones*, cit., págs. 375 y sigs.: 381 y 383). Con todo, Popper parece tomarse menos en serio que Kelsen tanto la dialéctica como tal como el papel de la misma en el marxismo: las tesis de la dialéctica no habría tanto que tomarlas en su literalidad —como hace Kelsen—, sino más bien como manifestaciones de una manera «vaga» y «metafórica» de hablar. Sobre esto se volverá más adelante.

[136] *S y E*, pág. 189.

[137] *S y E*, pág. 190. Véase, en el mismo sentido, *La teoría política del socialismo*. En esta edición, pág. 67.

[138] *S y E*, págs. 194-195.

[139] *S y E*, pág. 188.

[140] *S y E*, pág. 189.

[141] *La teoría política del bolchevismo,* en esta edición, pág. 174. En el mismo sentido, *La teoría política del socialismo,* en esta edición, pág. 73.

[142] *S y E,* pág. 192.

[143] *La teoría política del bolchevismo,* en esta edición, pág. 174.

[144] *S y E,* pág. 247.

[145] Cfr. *S y E,* págs. 240 y sigs.

[146] K. Marx: *Crítica del programa de Gotha* (citado por Kelsen en *S y E,* pág. 258).

[147] *S y E,* pág. 259.

[148] *S y E,* págs. 260-261.

[149] *S y E,* pág. 292.

[150] *Marx o Lassalle. Cambios en la teoría política del marxismo* (1924) (en *S y E,* pág. 368).

[151] *Idem, (S y E,* págs. 368-369).

[152] Cfr. *S y E,* págs., 279-290, y *Marx o Lassalle (S y E,* págs. 375-394).

[153] *S y E,* pág. 271.

[154] *La teoría comunista del Derecho,* cit., pág. 77. Esta contradicción se encuentra reiteradamente puesta de relieve en *La teoría política del socialismo,* en esta edición, págs. 76 y sigs.

[155] El pasaje pertenece, como se sabe, al *Anti-Dühring.*

[156] *La teoría comunista del Derecho,* cit., pág. 78. También *S y E,* pág. 271 y *La teoría política del socialismo,* en esta edición, pág. 78.

[157] *La teoría comunista del Derecho,* cit., pág. 64.

[158] *Idem,* pág. 65.

[159] *Idem,* pág. 65.

[160] *Idem,* pág. 65.

[161] *El problema de la justicia* (1960) (cito por la trad. cast., cit. en n.° 29, pág. 72).

[162] *Idem,* pág. 70.

[163] *La teoría generale del diritto e il materialismo storico,* cit., pág. 83.

[164] *Idem,* pág. 84.

[165] *S y E,* pág. 220.

[166] *La teoría comunista del Derecho,* cit. pág. 65.

[167] *S y E,* pág. 273.

[168] *La teoría comunista del Derecho,* cit., pág. 53.

[169] Qué signifique la expresión 'dominio de clase proletario' es, por otra parte, problemático, «ya que según el sentido de la concepción materialista de la historia, 'dominación' y 'opresión' deberían tener sólo el significado económico de explotación» *(S y E,* págs. 213-214). De ahí que se puede concluir que se trata de una expresión vacía: «un dominio de clase sin explotación económica no tiene sentido» *(Idem,* pág. 215).

[170] R. Guastini, en *La dottrina pura del diritto e il marxismo (Lezioni di teoria analitica del diritto,* Giappicheli, Turín, 1982), alude a la presencia, en la crítica de Kelsen al marxismo, de una suerte de esencialismo lingüístico que, entre otros efectos negativos, le impediría comprender que, en el contexto del marxismo, «el sintagma» 'dictadura democrática' —aun cuando suene como un abuso lingüístico— no es, en rigor, autocontradictorio» (pág. 146). Sobre esta y otras críticas de Guastini, cfr. mi artículo «Sobre la crítica de Kelsen al marxismo», cit., págs. 226 y sigs.

[171] *S y E,* pág. 320.

[172] *S y E,* pág. 335. Ello no obstante, en Marx y Engels ya habría una cierta tendencia —luego radicalizada en la doctrina bolchevique— a desplazar el significado del término 'democracia' hacia el *contenido* del ordenamiento jurídico, ubicando en un lugar algo secundario la *forma* de creación del mismo (Cfr., en este sentido, *Los fundamentos de la democracia,* en esta edición, págs. 213 y sigs. y 299 y sigs.).

[173] *S y E,* págs. 338 y 346.

[174] *S y E,* págs. 347-348.

[175] *E y V,* págs. 127-128.

[176] *S y E,* pág. 337. Cfr., en el mismo sentido, *E y V,* pág. 61.

[177] *S y E,* pág. 340.

[178] *S y E,* pág. 328. En el mismo sentido, *E y V,* pág. 34.

[179] Sobre este sorprendente giro iusrealista de Kelsen ha llamado también la atención R. Guastini: *La dottrina pura del diritto e il marxismo, cit.,* págs. 182 y sigs.

[180] Sobre la Constitución soviética de 1936, cfr. Manuel García Alvarez: *Textos constitucionales*

socialistas, Colegio Universitario de León, 1977, págs. 41-56. La valoración oficial de la misma puede verse en la *Historia del partido comunista de la URSS*, redactada en 1938 por una comisión del comité central bajo la inspiración de Stalin (cito por la trad. francesa: *Histoire du parti communiste [bolchévik] de l'URRS*, Editions Git-le-Coeur, París, s.f., págs. 322-326).

[181] *La teoría política del bolchevismo*, en esta edición, pág. 199.

[182] *Idem*, pág. 201.

[183] D. Zolo: recensión a la trad. italiana de *Socialismo y Estado (Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n.° 8 (1979), pág. 384).

[184] F. Russo: *Kelsen e il marxismo. Democrazia politica o socialismo*, La Nuova Italia, Florencia, 1976, pág. 31. Sobre este libro de Russo véase la durísima crítica de I. Vallarolo, publicada con el título de «Né Kelsen né il marxismo», en *Politica del Diritto*, n.° 4, 1977, págs. 471-475.

[185] A. Pfabigan: *La polémica entre Hans Kelsen y Max Adler sobre la teoría marxista del Estado*, en AAVV: *Teoría pura del Derecho y teoría marxista del Derecho*, trad. cast. de E. Volkening, Temis, Bogotá, 1984, pág. 84.

[186] Los textos más significativos de esta corriente se encuentran en trad. castellana en la antología preparada por V. Zapatero: *Socialismo y ética: textos para un debate*, Pluma-Debate, Bogotá-Madrid, 1980.

[187] K. R. Popper: «¿Qué es la dialéctica?», en *Conjeturas y refutaciones*, cit., pág. 386.

[188] *Idem*, pág. 386.

[189] *S y E*, pág. 180 (el subrayado es mío).

LA TEORIA POLITICA DEL SOCIALISMO

Vivimos en un momento en el que casi todos los pueblos civilizados se estremecen constantemente ante las inquietantes sacudidas que una poderosa fuerza dirige contra los fundamentos del orden social. Y a pesar de que cualquiera puede percibir como tiemblan todos los muros del edificio social debido a esta permanente revolución de sus fundamentos, nadie está en condiciones de saber si este terremoto disminuirá con el paso del tiempo, o si justo mañana la casa caerá sobre nuestras cabezas sepultándonos a todos y a nuestra discutible cultura entre sus ruinas; o si, por el contrario, el resultado final de todo ello será dejar vía libre a la posibilidad de levantar un edificio nuevo, más bonito y luminoso. La historiografía de los tiempos venideros considerará a la recién, según dicen, acabada guerra mundial como un acontecimiento histórico de primer orden, no por su propio significado, ni por su crueldad sin sentido, ni tampoco por sus todavía más carentes de sentido cambios en el mapa político, sino únicamente porque dicha conflagración ha derribado, quizás definitivamente, el equilibrio social que hasta ese momento, mejor o peor, se había mantenido en pie; y porque al mismo tiempo ha impulsado hasta un punto de evolución decisivo la idea del socialismo como factor de destrucción del mundo capitalista.

De entre la variedad de formas bajo las que esta última idea ha atraído desde siempre al espíritu humano, sólo la del judío alemán de Tréveris, sólo el socialismo científico fundado por *Karl Marx,* ha llegado a convertirse en un movimiento mundial que por la amplitud y profundidad de su fuerza de convicción de conciencias puede se comparado

con aquel movimiento desencadenado por otro judío, *Jesús de Nazareth*. Y de la misma manera que el cristianismo fue la religión de los desposeídos hace dos mil años y golpeó la puerta de la hegemonía mundial grecorromana, también hoy el marxismo, también esta religión de los desposeídos se encuentra situada ante las puertas del poder político organizado en el moderno sistema estatal.

Por eso, puesto que este movimiento se encuentra en el momento en que toma el poder, o por lo menos cree encontrarse ya cerca de tomarlo, estamos legitimados para preguntarle cómo desea configurar ese poder, y para examinar críticamente el sistema del socialismo en su relación con el Estado. Dicho sistema debe estar en condiciones de mantenerse firme frente a semejante examen; y no precisamente porque se denomine «*científico*», pues «ciencia» ha llegado a ser, en una época en que el cristianismo está en declive, la denominación que han recibido muchas cosas que en el fondo no son más que religión; y religión es verdaderamente hoy en día, en un sentido profundo, el socialismo científico. Pero en todo caso se trataría de una religión que se distancia esencialmente de aquella otra que fue el cristianismo, frente al cual seguramente carecería totalmente de sentido una crítica racional. El cristianismo no deseaba establecer ningún reino en este mundo, sino únicamente en el otro, en el mundo *del más allá,* aunque —absolutamente en contra los designios de su fundador— se ha instalado demasiado en la tierra. El socialismo, sin embargo, aspira a la consecución de la felicidad terrenal y al establecimiento de su reino *en este mundo,* aunque algunos tienen la esperanza de que su realización sólo sea viable en la vida futura del más allá.

La pregunta relativa a la relación del socialismo con el Estado, o lo que es lo mismo, el problema de la teoría política del socialismo, no se plantea en modo alguno desde fuera hacia dentro, ni se suscita en ningún caso únicamente por los escépticos o por los que no tienen fe en él; merece destacarse, por el contrario, el hecho de que, curiosamente, este trascendental problema se origina dentro de las filas del propio socialismo. Así, tras una primera ojeada, podemos comprobar que problemas tales como si el mismo Estado debe ser afirmado o negado en sus fundamentos, si constituye una forma definitiva de organización o si se trata de un simple fenómeno pasajero, y, ante todo, cuál debe ser la forma de Estado más adecuada al orden económico socialista, son algunas de las cuestiones sometidas a discusión desde el mismo lado socialista. Todas estas preguntas, cuya respuesta debe ser terminante por constituir la condición más importante para la puesta en marcha del trabajo positivo a desarrollar a partir del día siguiente a la programática conquista del poder político, son planteadas, además, por los propios socialistas cuando el socialismo ya lo ha conquistado en uno de los Estados más gran-

des de la tierra y cree estar separado de su victoria en otros Estados tan sólo por el grosor de un cabello. Esta omisión, sorprendente en un sistema dogmático tan minuciosa y sólidamente elaborado como el de la teoría socialista, es atribuida a que dicha teoría —bajo el influjo de la filosofía de la historia hegeliana— ha creído siempre estar legitimada para preguntar tan sólo cuestiones tales como qué es lo que ha acontecido en la realidad y cuáles han sido sus causas; y, todo lo más, qué es lo que, de forma ineluctable, tiene que acontecer; pero en ningún caso se ha llegado a plantear qué es lo que debe suceder. El socialismo «científico» ha repudiado siempre con orgullo la equiparación entre el mundo de la realidad determinada causalmente y el mundo de los valores, entre la realidad y la idea, entre el ser y el deber ser; y por ello, por considerarla una utopía, ha omitido arrogantemente la respuesta a la pregunta de cómo debe ser implantada en sentido propio la sociedad socialista. Si se escucha a los representantes del socialismo científico debatir en plena lucha por el poder político, incluso después de una victoria, con las armas ensangrentadas en la mano tras la batalla, cuestiones tales como si debe o no debe existir un poder político, una organización de ese poder, un Estado, se obtiene aproximadamente la siguiente sensación: su reino no debe ser de este mundo. A pesar de ello, sin embargo, incluso los teóricos más radicales del socialismo saben, una vez que lo han conquistado, asegurar firmemente el poder político; y ni siquiera el conocimiento más profundo de la ilicitud de todo poder político puede sugerirles su renuncia.

* * *

Hasta hace poco tiempo, la opinión más extendida diferenciaba al socialismo del anarquismo por la opuesta posición de sus principios en relación al Estado. Mientras que el anarquismo —y así se recalcaba con insistencia desde el lado de los socialistas— rechazaba por principio toda coerción jurídica, todo orden coercitivo calificable como Estado instituido para el mantenimiento de cualquier situación social, el socialismo, por el contrario, no deseaba en modo alguno abolir el Estado, sino darle un contenido nuevo y más justo. En el mismo sentido, también la doctrina oficial del partido socialdemócrata concebía la futura sociedad socialista aceptando la idea de Estado, y cifraba la realización de sus esperanzas políticas en la creación de un *Estado* del futuro. Era, por consiguiente, comprensible que el anarquismo —frente al que conscientemente se situó el partido socialdemócrata ejerciendo la más enérgica oposición— antepusiera en primer término el *valor libertad,* al contrario que el socialismo, que acentuó el principio de igualdad, el cual sólo puede realizarse, como es natural, a costa de la libertad.

Este modo de interpretar la divergencia de opiniones relativa a su relación con el Estado entre socialismo y anarquismo resultó ser, sin embargo, falso; y no porque la afirmación del Estado —al menos no impugnada por el partido socialista— sea incorrecta, inviable o contraria a la experiencia social, sino porque esa actitud del partido de separar tajantemente socialismo y anarquismo carece de todo fundamento en los escritos teóricos de Marx y Engels; es decir, «falso» en el sentido de dogmáticamente falso, puesto que constituye un atentado contra los dogmas definitivamente fijados en los textos de Marx y Engels. El mérito de haber hecho patente y recalcado esta circunstancia corresponde a un hombre que, además de haber inscrito su nombre en la historia literaria del socialismo gracias a su ágil pluma, lo ha inmortalizado también en la historia del mundo con cincel de hierro. Fue nada menos que *Lenin* quien, en su obra «Estado y Revolución», aparecida en plena revolución rusa, acometió la rehabilitación de la verdadera teoría de Marx y Engels frente a las falsificaciones que había experimentado fundamentalmente en la literatura socialista alemana, reelaborando de nuevo el dogma puesto en peligro y restituyendo la «teoría pura».

La polémica sobre una teoría política y, en concreto, la discusión sobre la relación del socialismo con el Estado son cuestiones que no deben degenerar en una lucha dialéctica estéril ni en un penoso hablar sin entenderse. Para evitar semejante peligro, es necesario llegar previamente a un acuerdo sobre qué debe *entenderse* por el sumamente equívoco término *Estado,* puesto que ésta es la única forma de proceder en el problema relativo a la afirmación o negación del Estado: y sólo a partir de aquí *puede* ser concebida dicha controversia. Así, lo fundamental en el problema que nos ocupa es llegar a una conclusión entre coerción y libertad; o dicho en otros términos: debemos determinar si la situación que deseamos para la sociedad puede y debe ser alcanzada a través de un orden *coercitivo*, es decir, un orden que imponga determinadas obligaciones cuando esa situación deseada pueda verse inmersa en peligro, un orden que imponga coacciones contra los actos de aquellos hombres que ataquen esa situación deseada; o si, por el contrario, tal situación puede y debe ser lograda sin la garantía de un orden coercitivo, libre de cualquier coerción. Si se considera que la situación que deseamos para la sociedad consiste en la obtención de la igualdad entre los individuos, nos encontraremos entonces ante el siguiente dilema: ¿debe realizarse —por ser el bien más estimado— la igualdad aun a costa de sacrificar la libertad?, ¿o puede también ser realizada sin límites junto a la igualdad la, por lo menos, igualmente valiosa libertad? El debate sobre el Estado es el debate sobre la admisibilidad de un orden coercitivo, del Estado identificado con un orden coercitivo. Quedan, por tanto, totalmente al margen de la discusión el contenido o finalidad de este orden coercitivo, es

decir, la situación social y especialmente económica que debe ser alcanzada y sostenida a través del orden coercitivo en cuestión. Desde semejante perspectiva, el concepto de Estado aparece como totalmente *formal*, y debe ser considerado, por tanto, únicamente como un medio, nunca como un fin; y, en concreto, como un medio técnico-social que puede ser utilizado para la obtención de muy diversos fines, tanto dentro de un orden económico capitalista como comunista.

El concepto de Estado que se acaba de describir es también el concepto dominante en la teoría; desde el punto de vista socialista, sin embargo, dicho concepto constituye únicamente la teoría de la clase dominante. A pesar de todo, se puede aceptar, precisamente desde la perspectiva de la teoría dominante acabada de mencionar, que el Estado moderno, el Estado actual de aquí y ahora, constituye un orden coercitivo dirigido al mantenimiento de las relaciones de clase y explotación; y que, por consiguiente, la actual concreción histórica del Estado puede ser caracterizada como Estado de clases. Con lo anterior únicamente se expresa la esencia del Estado como independiente de una casual realización histórica; y que el contenido del orden coercitivo estatal no consiste necesariamente de ninguna manera en la explotación económica de una clase por otra, como lo evidencia el desarrollo histórico que el Estado moderno ha soportado durante el último siglo, durante el transcurso del cual, el específico aparato coercitivo del Estado, creciente en alcance e intensidad, ha sido puesto al servicio de la política social. Esto quiere decir, sin embargo, que el Estado ha sido utilizado para la obstaculización o, en cualquier caso, para la mitigación de la «desvergonzada y estéril» explotación de clases. En efecto, se puede mantener sin temor alguno que sólo un orden coercitivo tiene la capacidad necesaria para impedir dicha situación de explotación. No se puede olvidar que el orden económico capitalista nace en mejores condiciones en el seno de la teoría de aquel liberalismo, casi limítrofe con el anarquismo, hostil al Estado; y que donde más se desarrolla es precisamente en la esfera, libre de influencias del Estado, del despliegue de fuerzas económicas regido únicamente por la ley del más fuerte. Seguramente, el orden jurídico del Estado liberal, reducido a mínimos, tenía atribuida la función de mantener a una clase dominante en la explotación del proletariado. Pero, cuanto más profundamente se introdujo la organización del Estado en el cuerpo de la sociedad, cuanto en mayor medida determinadas relaciones sociales, abandonadas hasta ahora a la libre voluntad, llegaron a formar parte del contenido del orden coercitivo, tanto mayor llegó a ser también el contrapeso que se estableció para el antagonismo de clases, brutalmente intensificado a causa del libre juego de las fuerzas. Ciertamente, la legislación político-social de las últimas décadas no ha podido *suprimir* el antagonismo de clases; y, ciertamente también, dicha legisla-

ción ha sido forzada ante todo por la presión del siempre cada vez más poderoso movimiento proletario. Pero sea como sea, ello demuestra que el medio político utilizado, es decir, el *Estado*, es apropiado para ser utilizado en *la dirección* de la abolición del antagonismo de clases, lo cual sólo depende del *contenido* del orden coercitivo del Estado —independientemente de su forma. Llegados a este punto, surge la pregunta de hasta qué grado el orden económico capitalista, cuya esencia es de origen extraestatal, puede ser suprimido y reemplazado por otro.

Por ello, es inadmisible que en la literatura socialista se identifique el concepto de Estado explotador o Estado de denominación de clases. Así, la teoría de Marx y Engels, y en especial la de Lenin, continuadora suya, identifica la relación del medio técnico-social «Estado» con el mantenimiento de una situación social determinada, como si el Estado sólo fuera necesario para la sustentación del antagonismo de clases o para garantizar la relación de explotación; asimismo, dicha teoría mantiene igualmente que con el antagonismo de clases y con la explotación desaparecen el Estado y cualquier orden coercitivo; y que con el comunismo —es decir, con la igualdad— también debe ser conquistada la libertad. Con ello, la revolucionaria teoría socialista incurre en una falta análoga a la que se ha llegado a culpar a la teoría del Estado conservadora, puesto que también ésta identificó al Estado con un contenido históricamente determinado y, por tanto, contingente, dado que dicho contenido satisfacía los intereses de la mencionada teoría. En esto consistió la monarquía absoluta, todavía teñida de ciertos restos de feudalismo. La teoría del Estado conservadora —que en realidad fue una teoría de la clase dominante— sacó de esta tan equivocada y pretendida «esencia» del Estado sus argumentos contra cualquier reforma perseguida en interés de la clase *dominada*. Pero tan falsa como esta conclusión errónea, de la que abusó la teoría del Estado conservadora para el *mantenimiento* de un Estado con un determinado contenido, es la argumentación de la teoría socialista en tanto que concluye de la inadmisible y supuesta identidad del Estado con el Estado de clases, la necesidad de la *supresión* de cualquier Estado con cualquier contenido.

* * *

Esta supresión del Estado no se presenta en la teoría socialista de Marx y Engels, renovada por Lenin, como un único acto revolucionario, de inmediata realización tan pronto como el proletariado conquiste el poder. La supresión del Estado, por el contrario, debe ser el resultado de un *desarrollo* progresivo. Este extremo constituye, además, el único punto —y, en el fondo, se trata sólo de un matiz— en el que el socialismo asegura diferenciarse del anarquismo teórico. Pero se trata de un matiz que, en cualquier caso, hay que puntualizar, por cuanto que tam-

poco el anarquismo teórico, dejando a un lado algunas cabezas exaltadas y totalmente enajenadas, pudo apenas sostener seriamente que el Estado constituya algo que pueda ser *suprimido* de hoy para mañana. Más riguroso sería destacar el hecho de que, según la solución marxista del problema, la dinámica *revolucionaria,* es decir, aquella que es acentuada por el anarquismo, sea sustituida por una dinámica *evolutiva.* Sin embargo, ante la ambigüedad con que se presenta precisamente en la terminología marxista la oposición entre los términos revolución y evolución —también una evolución puede ser revolucionaria—, tampoco este criterio es utilizable para obtener una separación de principios entre socialismo y anarquismo.

La desaparición del *Estado,* que coincidirá con la realización de la economía *comunista,* y el subsiguiente surgimiento de la sociedad comunista libre de Estado, es el trayecto final de un desarrollo escalonado que en los escritos de Marx, y de forma todavía más clara en los de Engels, es descrito aproximadamente en la forma que sigue. En los comienzos del desarrollo social no existía todavía propiedad privada sobre los medios de producción, sino tan sólo propiedad colectiva atribuida al grupo social, al clan, basado fundamentalmente en la comunidad de sangre. Apoyándose en los escritos del etnólogo americano Morgan sobre las sociedades primitivas, sostiene sobre todo Engels, que este primer comunismo de las primeras sociedades había dejado a un lado cualquier tipo de orden coercitivo; y que los miembros del clan se habían sujetado de forma espontánea al orden dado de alguna forma por su vida en común, de tal manera que las órdenes de los órganos del grupo, especialmente las del Consejo del clan, eran seguidas alegremente y sin mediar ninguna clase de coerción. En esta situación paradisíaca existía completa libertad e igualdad, hasta que con el pecado original de la propiedad privada surgió también el Estado. Es una debilidad excusable del espíritu humano que, mediante ilusiones, trate de escapar a la dura y cruel realidad; y que, para no desesperar ante la dolorosa imperfección del presente, huya hacia el pasado en un intento de realizar todos sus deseos. El cuento de pasadas épocas doradas, el eterno «érase una vez», es tan viejo como el hombre mismo, desgraciadamente justo tan viejo como él. Sería despiadado destruir semejante quimera, pero debe perder cualquier apariencia de teoría científica. Lo poco que hoy en día sabemos de la hipotética constitución de las comunidades primitivas a las que se refieren Engels y Morgan difícilmente cuadra con la placentera visión dibujada por ellos de una sociedad humana que se desarrolla en una situación de libertad e inocencia. Aspectos tales como la prohibición del incesto, que era muy severamente castigado, o las draconianas obligaciones derivadas de la venganza de sangre, son algunos ejemplos que convierten a la sociedad primitiva de tipo comunista-anarquista des-

crita por Engels y Morgan en una fábula apenas hoy sostenible, cuyo carácter de realización de deseos se delata muy claramente. Este primer escalón del desarrollo social, cubierto por las penumbras de la Historia, coincide curiosamente otra vez, y en completa armonía, con otro escalón de la construcción de la Historia realizada por Marx y Engels envuelto todavía en la total oscuridad del futuro; y es que al final del desarrollo se encuentra de nuevo la sociedad comunista-anarquista, la comunidad ideal del futuro, la cual, en la medida en que realiza el sistema económico socialista, estará libre de cualquier orden coercitivo, de cualquier Estado. En semejante simetría quizás encuentre acomodo la fantasía humana, pero no lo encuentran los hechos. Y si del paso que media entre el carácter constructivo del primer escalón y la cualidad del último escalón es lícito ya extraer una conclusión, ésta se limita a mostrarnos únicamente una fantasía realizadora de deseos, que no se contenta con un pesimista «érase una vez» ni se resigna con un regreso a pasadas épocas doradas, sino que, llena de esperanza y alborozado valor, traslada al futuro lo que el presente no le concede. Semejante inquebrantable optimismo, ¿debería renunciar a un pequeño retoque en su visión del futuro?, ¿debería renunciar a que, en lugar de la expresión: «debe ser así», figure por el contrario la expresión: «esto será así», con total seguridad, es decir, con el más alto grado de certeza que puede proporcionar la ciencia: sucederá así por imperativo de la ley natural?, ¿debe renunciar cuando este pequeño retoque ilumina la visión del futuro con colores mucho más luminosos y proporciona un efecto infinitamente más fascinante?, ¡Quién querría negar a su comprensión semejantes comienzos, sobre todo si no es nada fácil decidir si este método del optimismo tiene su origen más en la debilidad científica que en la fortaleza humana!

De la libertad de la sociedad primitiva de tipo comunista-anarquista se pasa a la coerción propia de la sociedad organizada en forma de Estado debido a que los medios de producción, que en las comunidades primitivas se encuentran en posesión de la colectividad, se colocan bajo el exclusivo poder de disposición de una parte de la sociedad; la otra parte es, por el contrario, desposeída, y entra en una situación de dependencia económica y explotación, formándose entonces, en pocas palabras, las clases. A partir de ese momento, se hacen necesarios un *orden coercitivo* y un aparato coercitivo para que aquél se realice, cuyas funciones son garantizar el equilibrio social y mantener a raya a la clase explotada, que no tiene ningún interés en la conservación de tal situación, que no quiere permanecer voluntariamente en su condición. De esta manera —naturalmente sólo esquemáticamente explicada—, nació el Estado, que por esencia es un Estado de clases, un Estado explotador.

Aun admitiendo que el orden coercitivo estatal tenga esta función, y admitiendo incluso que este Estado de clases se haya desarrollado a par-

tir de la situación de la sociedad primitiva comunista carente de organización estatal, debemos formular en este lugar la pregunta relativa a cómo se pudo llegar a esta ocupación de los medios de producción, a este desposeimiento de unos miembros de la sociedad en beneficio de otros. Ninguna forma económica, ni la caza ni la pesca, ni la ganadería, agricultura, minería o industria en general están predestinadas a ser *por sí mismas,* por su propia naturaleza técnica, comunistas o capitalistas; y tampoco el paso de una forma a otra puede fundamentar *por sí mismo* el cambio del comunismo al capitalismo. La opinión contraria debe ser considerada realmente de forma análoga a como se considera el Derecho Natural: sería algo así como defender una *economía* «natural». Nos encontramos ante una situación —según se dice, histórica— en la que nadie está obligado por un orden coercitivo y en la que todos participan por igual de los bienes obtenidos de cualquier manera por medio del trabajo humano; situación que se sustituye por otra forma de organización, de tal manera que aquella participación igualitaria en el rendimiento total del grupo se ve suprimida porque algunos de sus miembros se apoderan de la exclusiva disposición sobre los medios de producción. Semejante cambio de situación, ¿no pudo deberse a que ningún poder coercitivo impide a los individuos explotar a los demás? De la misma manera que se explica el Estado por la aparición de la propiedad privada, podría explicarse la aparición de la propiedad privada por la falta de un Estado.

El desarrollo anteriormente citado se hace efectivo, según el esquema marxista, sobre la conocida idea de la acumulación de capital en cada vez menos manos, situación a la que va unida una creciente miseria y proletarización de amplias masas de población, hasta el momento en que el poder político pasa de las manos de los capitalistas a las de los proletarios. La cuestión relativa a si la conquista del poder político consiste necesariamente en un acto revolucionario, es decir, que debe lograrse mediante la utilización de violencia y la ruptura con el orden jurídico hasta ese momento vigente, o si, por el contrario, semejante objetivo puede ser logrado también por la vía de una evolución pacífica a través de una transformación constitucional del orden jurídico, es algo que no está unívocamente aclarado en los escritos de Marx y Engels. Es cierto que el momento revolucionario es enérgicamente acentuado, aunque ello obedece muchas veces a meras razones de agitación, puesto que con la exhortación a la revolución se apela a todas las tendencias infra y sobrehumanas de los oprimidos, se recurre, en definitiva, tanto a la comprensible necesidad de venganza como a todos los instintos románticos y heroicos del hombre. Sin embargo, es posible también encontrar en esos mismos escritos declaraciones que llaman la atención del movimiento obrero sobre el sereno progreso del derecho al voto universal e

igualatorio de las democracias. Y justamente este camino parece ser la, por sí misma comprensible, consecuencia de la teoría de la progresiva proletarización. Llegado el momento en que el proletariado se convierte en la mayoría aplastante de la población —y ello constituye, según Marx, una consecuencia inevitable del desarrollo del capitalismo— el proletariado debe, al menos en aquellos Estados civilizados más avanzados, ganar la mayoría parlamentaria de las *democracias* ya consolidadas por la burguesía, sorteando para ello todos los ardides y juegos de prestidigitación que aparecen en las leyes electorales; con ello, el proletariado puede conquistar el dominio del Estado sin derramamiento de sangre, obteniendo además la posibilidad de organizar el orden estatal a su voluntad y por una vía legal.

La teoría marxista nunca renunció, sin embargo, a la terminlogía revolucionaria, y en ello demuestra la misma ambigüedad que cuando trata de responder a la pregunta relativa a de qué modo debe configurarse el poder político conquistado por el proletariado. Es de sobra conocido que Marx y Engels denominan *Dictadura del Proletariado* a aquel Estado en el que el proletariado detenta el poder político. Dictadura significa, sin embargo, dominio, dominio asegurador del potenciado carácter coercitivo de uno sólo o de unos pocos sobre la mayoría apartada del poder que en modo alguno toma parte en la formación de la voluntad dominante. Así «dicta» el pequeño grupo de capitalistas sobre la masa de proletarios desposeída de sus derechos; pero no es ésta la forma en que la mayoría del pueblo (y sólo como mayoría preponderante alcanzará, según Marx, el proletariado el poder político) debe «dictar» sobre la minoría que hasta ese momento controla el poder de decisión. Tanto Marx como Engels describen la situación subsiguiente a la conquista del poder político como una *democracia*; y realmente lo hicieron de buena fe, puesto que ambos tenían el convencimiento de que el proletariado llegaría a constituir la mayoría del pueblo. A pesar de ello, se aferran, sin embargo, a la expresión Dictadura del Proletariado. No es equivocado pensar que la explicación de esta actitud reside de nuevo en que los escritos de Marx y Engels, especialmente los políticos, aunque no sólo éstos, debían servir no sólo para el conocimiento científico, sino también para la agitación política, en cuyos terrenos difícilmente se puede mantener una enérgica frontera frente a la demagogia. La situación descrita como «Dictadura del Proletariado» es todavía un Estado. Este extremo, tímidamente señalado por Marx y Engels, es acentuado de un modo mucho más resuelto por Lenin, que se ocupó precisa y minuciosamente de esta fase del proceso. Se trata de un Estado porque en dicha fase existe un orden coercitivo, y porque en ella, además, no ha desaparecido totalmente el antagonismo de clases: todavía hay proletariado. Ahora bien: éste constituye ahora la clase dominante, y por consiguiente carece ya de

las características propias de la clase proletaria en su sentido natural; por otro lado, existen todavía capitalistas, aunque poco a poco van perdiendo el presupuesto de su existencia, es decir, la propiedad privada de los medios de producción, que es paulatinamente transferida a la colectividad, al Estado; consecuentemente, el Estado deja de ser considerado como capitalista, es decir, como propio de la clase explotadora.

Este Estado de los proletarios, que igual que la antítesis a la tesis en la dialéctica hegeliana, sucede al Estado de los capitalistas, no sirve bajo ningún punto de vista para el mantenimiento del antagonismo de clases, de la explotación de la clase dominada por la clase dominante. Un Estado semejante sirve precisamente para todo lo contrario: sirve para la *supresión* del antagonismo de clases, para la desaparición de la explotación, a pesar de lo cual sigue siendo, precisamente por ello, «*Estado*» en el sentido más propio del término. El socialismo mantiene la creencia de que sólo a través de un Estado, sólo a través de un orden coercitivo podrá arrebatar a los capitalistas la posesión de los medios de producción. Y con carácter previo al planteamiento de la cuestión relativa a si a partir de ese momento deberá ser también necesario un Estado, un orden coercitivo que mantenga esa nueva y más justa situación, debe declararse que, al aceptar un Estado proletario democrático para la supresión del antagonismo de clases, la identificación marxista del Estado con el Estado explotador y de clases entra en contradicción consigo misma.

El proletariado, convertido ya en clase dominante, utiliza el poder político para desposeer paulatinamente a los capitalistas privados de los medios de producción, transfiriéndolos al Estado; es decir, utiliza el poder político para *estatalizar:* para estatalizar la tierra y el suelo, los medios de transporte, las minas y así gradualmente hasta que todo el proceso de producción esté dirigido por el Estado. Esto conlleva también la regulación estatal del consumo, y la distribución por el Estado de los productos elaborados por él. A la completa estatalización de la economía le sigue de forma progresiva la estatalización de otros ámbitos culturales; así, el Estado se preocupa no sólo de la alimentación, prendas de vestir y vivienda de sus miembros, sino también de la satisfacción de otro tipo de necesidades relativas a su formación espiritual y corporal, tales como el arte y la ciencia, que de esta manera son igualmente organizadas por el Estado. Semejante proceso no puede, consecuentemente, ser sometido a ningún límite de carácter fundamental: si se ha sostenido que el socialismo debe conducir a que Estado y sociedad coincidan, entonces la conclusión correcta que de ello se deriva es que la sociedad, por principio, debe ser absorbida por el Estado, lo cual significa que al individuo se le somete a un grado de orden estatal hasta ahora no alcanzado. No quiero poner en duda ni por asomo que esta pérdida

de su libertad le es totalmente compensada al individuo con otros beneficios que conlleva el orden comunista.

Una vez que el Estado ha alcanzado la máxima intensidad y extensión, la máxima amplitud en cuanto a poder y competencia se refiere, tiene lugar un suceso misterioso y singular: *el Estado desaparece,* «se adormece», o como dice Engels, «se extingue». Cuando ya no existe ninguna clase por oprimir, el aparato coercitivo está de sobra; al mismo tiempo, los actos coercitivos que en un principio fueron necesarios para refrenar a los capitalistas se hacen cada vez más excepcionales debido a la desaparición de dicha clase, hasta que llega un momento en que cesan por completo. De la misma manera que sucede en la dialéctica hegeliana, cuyo esquema fue notoriamente decisivo para llevar a cabo toda esta construcción, a la tesis del Estado capitalista le sigue la antítesis del Estado proletario, y a ésta la síntesis de la sociedad comunista, que al mismo tiempo es Estado y no Estado. En el sentido de esta dialéctica, la idea que surge por sí misma, es decir, el Estado potenciado hasta el máximo extremo, se transforma en lo contrario, en la sociedad sin Estado. O dicho con otras palabras: ¡Aquí existe un milagro, creedlo!

En un lugar de su escrito contra Eugen Dühring, citado con frecuencia, especialmente destacado además por *Lenin,* dice Engels lo siguiente: «El proletariado alcanza el poder del Estado y antes que nada convierte los medios de producción en propiedad estatal. Pero con ello se suprimen todas las diferencias y antagonismos de clase, y con ello se acaba también el Estado como Estado.» Junto al Estado como «Estado» existe todavía de forma ostensible, según Engels, un Estado como sociedad libre, un Estado como ¡no Estado! Y continúa: «Tan pronto como deja de haber clases sociales que mantener bajo la opresión, tan pronto como son suprimidos el dominio de clases y las colisiones y excesos que nacen de la lucha por la existencia individual asentada sobre *la anterior situación de anarquía de los medios de producción,* no queda nada más para reprimir, nada de lo que hacía necesario un especial poder represivo, un Estado.» El primer acto en el que el Estado aparece realmente como representante de toda la sociedad, es decir, la ocupación en nombre suyo de los medios de producción, constituye a la vez su último acto autónomo como Estado. La intervención del poder estatal en las relaciones sociales va haciéndose innecesaria en cada vez más sectores, *con lo cual* el Estado se adormece por sí mismo. *En lugar del gobierno sobre las personas aparece la administración sobre las cosas y la dirección sobre los procesos de producción.* El Estado no es *abolido,* como sostienen los anarquistas: «*se extingue*». A este único punto reduce Engels la diferencia entre su teoría y la anarquista.

Es de la mayor importancia hacer constar que Engels asocia de forma indisoluble la realización del comunismo económico con aquella si-

tuación política que se corresponde plenamente con el ideal anarquista. Y precisamente por ello aclara que, dejando a un lado su admisibilidad por motivos de agitación, la caracterización de la futura sociedad comunista como «*Estado popular 'libre'*», *como aparecía en un programa del Partido socialdemócrata,* es definitivamente deficiente desde el punto de vista científico. La supresión del antagonismo de clases convierte en inútil incluso a un Estado «*libre*», incluso también a aquel Estado «*popular*» en el que la voluntad estatal nace de los propios miembros del pueblo. Si hasta un Estado de *tales características* será imposible llegado aquel momento, ello sólo puede significar que cualquier tipo de orden coercitivo —¡y Engels identifica en este punto el concepto de Estado con el de orden coercitivo en general!—, cualquier coerción será también imposible: exactamente igual que lo que postula la teoría anarquista.

Y precisamente de este modo es como Lenin y la literatura bolchevique inaugurada por él han interpretado y desarrollado la teoría de Engels acerca de la extinción del Estado. Así, Lenin declara expresamente que tras la supresión del antagonismo de clases mediante la estatalización de los medios de producción, los hombres se acomodarán al nuevo orden social de una forma *espontánea,* «sin violencia, sin coerción, sin sometimiento, sin ningún aparato coercitivo especial». Para esta teoría del *marxismo anarquista* es de la mayor importancia el hecho de que Engels declare que un aparato de administración no es de ninguna manera superfluo en la futura sociedad comunista. Sólo que en lugar de una administración de *hombres,* en lugar de un gobierno sobre los hombres, debe colocarse una administración de *cosas,* lo cual obviamente sólo puede significar que esta organización administrativa no conoce ninguna relación de jerarquía y sumisión, ningún patrón o subordinado, ninguna obligación de obediencia, puesto que no hay ninguna coerción que obedecer; en pocas palabras, dicha organización administrativa no conoce la coerción del hombre sobre el hombre. También de esta forma interpreta el teórico *Bucharin,* en su escrito *El programa de los comunistas,* la teoría de Engels: «No hay ninguna administración de hombres si ningún poder del hombre sobre el hombre; sólo hay una administración de cosas, de máquinas, un poder de la sociedad humana sobre la naturaleza.»

La aceptación de esta concepción depende por completo de que se acepte que la única razón para oponerse al orden de la sociedad, el único motivo para negar obediencia a las normas sociales, el único estímulo para una revolución, para una subversión de la situación social dada, radica en el hecho de la explotación económica, de una satisfacción insuficiente de las necesidades, a lo que se ha de añadir el resentimiento producido por el reparto desigual de los bienes. Sin embargo, aun admitiendo que en la sociedad comunista esta situación negativa se suprima definitivamente en virtud de una mejora trascendental de la pro-

ducción y del enorme aumento de bienes que con ello se logrará, así como también gracias a una organización del reparto de los bienes absolutamente justa y satisfactoria para todos sin excepción, ¿debe por ello dicho orden social estar asegurado frente a cualquier alteración? Para lograr el nivel de bienes que asegure la plena satisfacción de las necesidades de todos, todos deberán estar *obligados* a trabajar, aunque quizás, y como consecuencia de la mejor organización, se trabaje menos que hoy por término medio; de todas formas, el incremento cuantitativo y cualitativo de las necesidades, que es algo conceptualmente unido al nuevo orden social y absolutamente deseado por él, hará necesaria una producción en continuo crecimiento. ¿Trabajarán los hombres, como productores, en mayor medida, *voluntariamente,* para poder gozar también en mayor medida como consumidores? ¿Llegará a convertirse la *carga* del trabajo en un *placer,* de tal manera que ya no se precise ningún tipo de coerción para conducir a los individuos a la realización de sus obligaciones sociales? Máxime cuando se piensa que no todos podrán trabajar en lo qué, cómo y dónde quieran, es decir, en aquello que se corresponda con sus inclinaciones. Cuanto mayores sean los resultados, tanto más detallado debe ser el *plan económico,* tanto más soberanamente debe utilizarse la fuerza de la naturaleza y del trabajo, tanto más debe el individuo acomodarse incondicionalmente a un plan que posiblemente convierta a la tierra, con sus recursos naturales, y a toda la humanidad, con su capacidad anímica y corporal, en un único y grandioso mecanismo de precisión, en el cual hasta la más pequeña ruedecita debe estar ajustada con la máxima precisión al todo en su conjunto si es que se quiere resguardar el éxito final de cualquier eventualidad. ¿Se consumará el milagro de que la pereza, la rutina, la despreocupación, la falta de conciencia y la inquebrantable propensión del hombre —raíz *anímica* de toda explotación— a hacer trabajar los demás, desaparezcan totalmente, de tal manera que no se precise ningún medio coercitivo para desterrar dichos males, que son los que amenazan la existencia de la sociedad del futuro?, ¿nacen todos los males de la satisfacción insuficiente de las necesidades, o sucede precisamente al revés?, ¿disminuirá la satisfacción general de las necesidades en la misma proporción en que se renuncia a una lucha draconiana contra aquellas cargas?, ¿no se identificará por ello la sociedad del futuro con un Estado, con un orden coercitivo, en la medida en que deberá considerar a la *pereza* como un *delito* grave, de la misma forma en que lo es el robo en la sociedad capitalista?, ¿es que entonces la pereza, que ningún comunismo puede eliminar, es algo distinto al robo?

La sociedad comunista, en la que, con arreglo a las palabras de Marx, cada uno está llamado al *trabajo* según su capacidad corporal e intelectual, y a cada uno le son repartidos los bienes para el consumo según

sus necesidades, realizará la *igualdad* en el mejor sentido del término. Protegerá a los débiles, pero no a costa de los fuertes, puesto que éstos ya poseen todo lo que precisan para la satisfacción de sus necesidades, por lo que aquéllos únicamente deberán rendir lo que puedan. Sin embargo, ¿quién decidirá en este punto las capacidades de unos y las necesidades de otros? Me temo que la respuesta a semejante pregunta puede originar divergencias de opinión que pueden llegar a convertirse precisamente en cuestiones de poder para los que defienden la fuerza. En estos momentos se argumenta que quien no se adapte al orden, quien no obedezca las resoluciones del órgano que en nombre del orden decide qué es lo que debe rendir y recibir cada uno, tampoco podrá participar de las ventajas del orden, es decir, se verá excluido del proceso de reparto de bienes; en concreto: quien no quiera trabajar, tampoco debe comer. En mi opinión, esto equivaldría a condenar a la *pena de muerte* a aquellos individuos desobedientes que no consiguieran obtener los bienes necesarios que la comunidad les niega de aquellos otros conciudadanos más diligentes y sumisos, a los que se sujeta por amor, convencimiento o amenaza de una coerción que la colectividad rehusa aplicar contra ellos. ¿O debería la colectividad comprender esto y proteger a sus miembros honrados de semejantes «explotadores»?

Puesto que las necesidades económicas del hombre se encuentran en íntima relación con el resto de sus otras necesidades y con todas las áreas de la cultura humana, está excluido que el orden de la sociedad comunista no se haga extensivo también a muchas de esas otras áreas. ¿No debería esperarse por tal motivo que se produjese una alteración de dicho orden a causa de *emociones* distintas de las que se derivan de la satisfacción de la alimentación y el vestido? ¿No son el odio, la envidia, la venganza, la ambición así como toda la extensa zona del eros, un inmenso infierno lo suficientemente peligroso como para hacer saltar por los aires incluso al orden económico más justo? ¿No se alzarán como una peligrosa amenaza problemas tales como el sexual y el religioso, que el orden social comunista no puede dejar a un lado, el primero a causa del riesgo demográfico que podría originar, aspecto de vital importancia precisamente para este orden, y el segundo debido a que puede llegar a convertirse en el mayor peligro precisamente también para una concepción de la vida totalmente asentada en este mundo y que pretende la felicidad terrenal? ¿No llegarán a convertirse estos dos problemas, el sexual y el religioso, en una cuestión trascendental que ocupará tanto más espacio en la conciencia del hombre cuanto más liberado se encuentre éste de las preocupaciones derivadas de la necesidad de alimentarse? ¿No producirá cualquier injerencia en esta esfera un clima revolucionario incluso todavía más apasionado que el originado tan sólo por los estómagos vacíos? Una teoría que cifra las causas de la alte-

ración del equilibrio social únicamente en la relación capitalista de explotación debe ser acusada, al menos, de carecer de fantasía.

No en último lugar debe ser planteada la cuestión relativa a cómo podría llegar a funcionar el enorme aparato de administración de la sociedad comunista si no es sobre la base de una sucesión escalonada de órganos jerárquicamente estructurados que responda a la idea de una organización uniforme y rigurosa de la producción y del consumo; es decir, ¿cómo podría funcionar aquel aparato de administración si en la mencionada jerarquía no impera la más estricta disciplina, la más incondicional obediencia? Incluso imaginando que todos los hombres llegaran a estar de acuerdo sobre la superioridad del sistema comunista, es probable que, sin embargo, siguieran existiendo opiniones muy distintas sobre la forma de su ejecución. ¿Qué opinión será la determinante? ¿Qué plan será el único que se ejecute? Evidentemente, sólo podrá ejecutarse el de un mismo órgano; pero, ¿acatarán todos los demás que crean tenerlo mejor (¿o es que ya no habrá más opiniones discrepantes?) espontáneamente un plan que no reputan, desde la más honesta convicción, como el mejor o que incluso consideran perjudicial?, ¿deberían castigarse como *alta traición* tanto la negativa a ejecutar el plan económico constitucionalmente elaborado como los intentos de sabotearlo secreta o abiertamente para sustituirlo por otro? Es una ilusión creer que se puede dominar la naturaleza o administrar las cosas sin dominar al mismo tiempo a los hombes, sin tener que obligar a los hombres a un comportamiento ajustado a un plan; pues las cosas sólo pueden ser administradas por hombres, que con referencia a la finalidad última de la administración deben ser considerados tan instrumentos como las cosas. ¿No debería constituirse un orden jerárquico de funcionarios —según el grado de significación que una determinada función social tenga para la colectividad— para así levantar un dique frente a los delitos provocados por la *ambición?*, es decir, ¿no deberían ser impuestos actos coercitivos para semejantes casos? La crítica marxista ha constatado que en el Estado capitalista, los individuos que representan al aparato administrativo estatal utilizan el poder que se les confiere no en interés de los administrados, sino tan sólo en el suyo propio; de la misma manera que también ha denunciado que lo que en un principio no era más que un instrumento, un medio para un fin, se transforma en un fin en sí mismo, alzándose como poder autónomo frente a la sociedad. Sin embargo, sería un error creer que este fenómeno es algo específico del Estado-explotador, ya que no descansa en absoluto, o por lo menos, no únicamente, sobre el hecho de la explotación de clases. La explicación reside en la *voluntad de poder,* en la inquebrantable inclinación del hombre de gobernar sobre los demás, de imponer su voluntad sobre la de los demás, de obtener algo a costa de los demás —y no sólo en sentido

económico—, de ser y valer más que los demás, de estar *sobre* los demás. Precisamente porque esta inclinación primitiva del hombre de dominar a los demás encuentra en el hecho de la explotación económica sólo una de sus innumerables formas de manifestarse, que no es, además, ni siquiera la más importante, sería infinitamente necio pensar que con la desaparición de la explotación económica desaparecerá también el hecho de que el hombre abuse de su poder. Si se cierra un campo de acción —la zona de la economía— a esta inclinación humana a la diferenciación y al poder, entonces deberá manifestarse más violentamente en los otros.

La situación no cambiaría esencialmente si no se permitiera ejecutar las funciones más importantes a órganos profesionales, sino a todos de forma alternativa y por un corto espacio de tiempo a cada uno de ellos. Semejante primitivización de la administración —en la que Lenin, por ejemplo, piensa muy seriamente— significaría, sin embargo, renunciar a todos los avances técnico-sociales derivados del aparato administrativo que funciona sobre la base de una estricta división del trabajo, y que está formado, por consiguiente, únicamente por funcionarios profesionales. Si conviene renunciar a este tipo de ventajas precisamente en un momento en que la administración pública se encuentra complicada repentinamente con las nuevas e ingentes tareas de producción y distribución de bienes, eso es algo de lo que debe dudarse seriamente.

Por supuesto, todas estas dudas, todas estas objeciones contra la posibilidad de realizar sin Estado el ideal socialista —y no hablo *contra este ideal en sí,* sino sólo contra la posibilidad de su realización *sin Estado*— derivan del hecho escueto de que también en lo futuro únicamente será posible contar con los hombres tal y como los conocemos por la experiencia adquirida hasta ahora. Estos son los materiales, no exentos de defectos y cuestionables en muchos aspectos, a partir de los cuales debe ser construida la casa del orden social futuro; los mismos de los que está hecho el Estado de ayer y de hoy, lo que posiblemente constituya una de las razones por las que esta casa deja tanto que desear, aunque esto no signifique de ninguna manera que no pueda ser edificada de nuevo mucho mejor justamente con estos mismos materiales. Quien crea que podrá construir el palacio del futuro con materiales distintos, quien cifre sus esperanzas en una naturaleza humana diferente a la que nosotros conocemos, quien *cuente con una transformación radical de esta naturaleza humana* al proyectar el nuevo orden social, se sumerge ineluctablemente en el nebuloso país de la *utopía.* Y aunque el socialismo «científico» rechaza la forma contundente precisamente las visiones utópicas de cualquier situación ideal, aunque se ha denominado con orgullo «científico», es decir, socialismo basado en la *experiencia,* en oposición consciente a las fantasías de un socialismo utópico, cae, sin

embargo, en este preciso defecto que él mismo ha estigmatizado a través del sarcasmo y del desprecio, tan pronto como desarrolla su teoría de la futura sociedad anarquista. Este es el motivo por el que Marx, más cuidadoso, más científicamente exacto, ha sorteado casi conscientemente dicho problema. Sin embargo, ya en Engels es posible encontrar ciertos indicios que permiten concluir que, en lo más profundo de su alma llena de optimismo social, confiaba en un perfeccionamiento de la naturaleza humana como condición para la realización de la sociedad comunista sin Estado. Lo cual es verdaderamente comprensible, puesto que sin una hipótesis *psicológica* semejante queda en el aire la teoría de la desaparición del Estado. Y en esto Lenin es consecuente cuando, al reconstruir una teoría sistemática sobre la futura sociedad comunista a partir de las alusiones de Marx y Engels, intenta al mismo tiempo descifrar el factor psicológico, que fue introducido en el cómputo social con la tesis de una sociedad futura libre de Estado. Sin embargo, Lenin se facilita mucho la tarea: sostiene sencillamente que los hombres se *habituarán* paulatinamente a obedecer *sin coerción, de forma totalmente espontánea,* al nuevo *orden* social (que para Lenin surge de la forma más simple y, por decirlo así, natural de la propia naturaleza del hombre). Los hombres se habituarán, por tanto, a ser laboriosos; se habituarán a supeditar siempre su opinión a la de la instancia competente según el orden; se habituarán a subordinar espontáneamente su voluntad a la voluntad llamada para ello; se habituarán a no tener opinión ni voluntad propias, excepto en aquellos casos en que el orden se lo permita; se habituarán a no abusar de su poder; de la misma manera que, también por puro hábito, desaparecerán del corazón humano el ansia de poder, la vanidad, la ambición y el espíritu de rivalidad, que dejarán espacio para todas las virtudes, ya que evidentemente el *hombre es bueno por naturaleza,* y sólo el pernicioso orden social del capitalismo lo ha hecho malo. Sólo que con semejante razonamiento se olvida que también el orden del capitalismo es una obra humana; que también de alguna forma debe haber nacido de la naturaleza del hombre; y que también de alguna forma debe corresponderse con la naturaleza del hombre. Si algo es utopía es precisamente esta fe en la apriorística bondad del hombre, fe que no descansa sobre la experiencia, sino que se encuentra suspendida sobre el aire azul de una fantasía anhelada; utopía es, en definitiva, esta fe primitiva en un orden natural que es bueno porque se corresponde con la «propia» naturaleza del hombre, y que porque se corresponde con esta naturaleza, porque expresa sólo la «verdadera» voluntad y esencia del hombre todavía preservadas de factores externos, no precisa de ninguna coerción, que queda reservada únicamente para aquellos que van contra la «propia», «verdadera» y «más íntima» naturaleza del hombre. Utopía no es el cuento del país de Jauja, pues éste tiene al menos la posibilidad

de un desarrollo técnico ilimitado. ¡Utopía es sólo esta fe en la absoluta bondad del hombre!

Que el socialismo científico se aleje del suelo de la realidad empírica en la formulación de su teoría *política* es tanto más sorprendente por cuanto que en la elaboración de su teoría económica hunde todas sus raíces en este suelo, extrae de él toda su fuerza. Parece casi una ironía que Engels proclame la situación liberada de cualquier antagonismo de clases y de toda explotación, la situación de producción comunista libre de Estado y de coerciones, es decir, *anarquista,* justo en el preciso momento en que declara que el antagonismo de clases explotador propio del Estado capitalista se funda sobre la «anarquía de la producción». En su escrito *El desarrollo del socialismo: de la utopía a la ciencia* se puede leer que «en la medida en que desaparece la anarquía de la producción social, se adormece también la autoridad política del Estado». La teoría *económica* del socialismo, que desea erradicar la anarquía de la producción, y que por eso se encuentra en consciente oposición a la teoría del anarquismo, que no sólo no lucha contra la citada anarquía de la producción, sino que, por el contrario, la postula al máximo, está orientada hacia la siguiente representación: en la sociedad comunista el proceso de producción —y no sólo éste, sino otras muchas funciones relacionadas esencialmente con él— es ordenado y dirigido desde una posición central en base a un gigantesco y único plan para una zona lo más amplia posible. En su más enérgica lucha contra el anarquismo ingenuo, el marxismo científico recalca, en virtud de su conocimiento de las relaciones económicas, que la producción no debe organizarse según los libres deseos de los individuos, ni tampoco sobre la base de sus incompletos conocimientos acerca de las necesidades generales y de las posibilidades más óptimas de producción, sino que, por el contrario, cuestiones tales como el qué, el cuándo, cómo, dónde y cuánto de la producción, deben ser decididas de forma autoritaria y centralizada para una comunidad lo más grande posible. Comunidad que, además, debe estar sometida a *coerciones,* dado que en ella el individuo, a diferencia de lo que ocurre en las pequeñas cooperativas de la teoría anarquista fundadas sobre la idea de libre asociación, no puede tener la libertad de unirse o desvincularse de la comunidad al encontrarse ésta dirigida a la realización de la gran empresa, radicalmente centralista, de la teoría socialista. La teoría económica del socialismo no cree en la armonía natural que desarrolla el *libre* juego de las fuerzas económicas, sino que más bien ha luchado hasta el límite contra las teorías económicas del liberalismo y del anarquismo. En su teoría *política,* por el contrario, el socialismo ha renunciado a cualquier contraposición de principios con el anarquismo, por lo que el socialismo científico se ve sometido a una profunda contradicción entre anarquía y organización, entre libertad e igualdad, *entre teoría política y*

teoría económica. En esta contradicción debió incurrir el marxismo seguramente cuando sus principios fueron desarrollados en ambas direcciones, contradicción que por ello sólo fue sacada a la luz por el bolchevismo, puesto que sólo éste ha completado la teoría *política* (muy descuidada por Marx y por el mismo Engels) como teoría de la *sociedad del futuro.*

En la praxis, sin embargo, el bolchevismo se ha defendido en aquella situación provisional que precede, preparándola, a la sociedad comunista libre de Estado; es decir, ha permanecido en ese Estado de clases caracterizado como dictadura del proletariado. Y parece como si se sintiera sumamente cómodo en esta fase y pensara instalarse en ella durante un tiempo, ya que aunque Marx configuró expresamente esta «dictadura del proletariado» únicamente como «etapa *transitoria*», la teoría bolchevique —en cuanto sus defensores literarios conquistaron el poder— declaró muy en contradicción además con su severa fe marxista, que *su* dictadura no constituía ninguna aparición «transitoria», sino que se trataba de «una forma de Estado duradera para un período histórico completo». Por lo que respecta a la futura situación de la sociedad comunista sin Estado —situada por ella en un futuro muy lejano—, la teoría bolchevique se complace en una escrupulosa y estrictamente literal interpretación de la teoría de Marx y Engels sobre la desaparición del Estado; y precisamente por este motivo, por la restitución del dogma puro, ha desunido fatalmente a la teoría socialista. Por lo demás, el bolchevismo no teme lo más mínimo defender un punto de vista en relación con la «dictadura del proletariado», de la que se encuentra muy cerca en la práctica, que es totalmente contradictorio con la concepción que Marx y Engels sostenían acerca de este estadio del desarrollo. Engels declaró de manera tajante que «si hay algo que esté claro es que nuestro partido y la clase trabajadora sólo pueden llegar al poder bajo la forma de república democrática. *Esta es incluso la forma específica para la dictadura del proletariado*». Sin embargo, para Lenin dictadura significa el dominio de una minoría sobre la mayoría. Que Lenin no se aferre demasiado cuidadosamente a las palabras de su maestro es, por lo demás, bastante comprensible: Engels partió de la premisa de que el proletariado representa a la mayoría preponderante del pueblo, y sólo cumpliéndose esta condición es posible la aceptación de una forma de Estado democrática establecida sobre la voluntad de la mayoría. Sin embargo, si en algún sitio no se cumple esta condición es precisamente en Rusia, de lo cual sólo puede deducirse, desde el punto de vista de la teoría *marxista,* que en Rusia todavía no puede tener lugar la dictadura del proletariado. Y realmente parece que en este punto se ha verificado dicha teoría, puesto que la «dictadura del proletariado» implantada por los bolcheviques es verdaderamente cualquier cosa menos una *democracia.*

Quizás el comportamiento del bolchevismo podría todavía ajustarse a la ortodoxia marxista, tan enérgicamente recalcada por él, si, aún sin esperar a que el proletariado alcanzase la mayoría *numérica,* hubiese fundado el dominio del proletariado *en su generalidad;* pero Lenin se limitó a situar en la dictadura únicamente a uno sólo de los muchos partidos existentes, para finalmente decantarse, con la sinceridad que le caracteriza, por la dictadura férrea, sin consideraciones, de personas individuales. Aunque Lenin no renunció a caracterizar a estos dictadores como representantes del pueblo en su conjunto, justificando así su poder aniquilador de cualquier libertad; aunque los presentó como instrumentos de la «auténtica» voluntad popular, del «verdadero» interés del pueblo, valiéndose así de una ficción que fue utilizada en todos los tiempos por las clases dominantes y por los monarcas absolutos como una máscara, máscara que fue destapada precisamente por la crítica socialista dejando al descubierto el poder capitalista; a pesar de todo ello no pudo ocultar que el bolchevismo en lugar de la *democracia* postulada por Marx y Engels, ha implantado una *autocracia.*

A este dilema llega el socialismo no sólo en la casual situación histórica que se dio en Rusia en el momento del triunfo de la Revolución. Este dilema —que constituye el problema clave de la política— surge en el fondo de cualquier sistema social: se trata de la cuestión relativa a la relación entre la configuración *interior* de un orden social y su forma *exterior.* Quien sepa o crea saber cómo debe organizarse materialmente la economía, la educación, el arte o la religión no sentirá la necesidad de hacer depender la realización de una economía más productiva, de una auténtica educación, del genuino arte o de la verdadera religión, del hecho de que los hombres, cuya felicidad debe ser lograda a través de estos bienes, reconozcan en su mayoría en qué consiste esa economía más productiva, esa auténtica educación, ese genuino arte o esa verdadera religión, haciendo de todo ello el contenido de su voluntad. Máxime cuando no puede negarse que haya razones muy fundadas para dudar del conocimiento de causa y de la voluntad de la masa. *Así es como llega a convertirse la democracia en un problema.* Pero la decantación hacia ella sólo puede cuestionarse desde el punto de vista de un valor *absoluto* frente al cual deba retroceder cualquier otra perspectiva valorativa, cualquier otra opinión sobre lo que es bueno, conveniente o justo, es decir, deba retroceder la libertad del individuo. Surge así un insalvable *antagonismo entre dos concepciones del mundo:* entre la metafísica absoluta que presupone la existencia de verdades y valores absolutos y la posibilidad de su conocimiento, y la crítica relativista que únicamente admite verdades y valores relativos. La democracia es realmente en sí misma sólo un principio formal que otorga el poder a la opinión de la mayoría, sin que ello presuponga la seguridad de que precisamente esa mayoría

vaya a realizar lo bueno o lo justo en términos absolutos. Pero es que el poder de la mayoría se diferencia de cualquier otro en que ésta, en su esencia más íntima, *presupone* una *minoría,* no sólo conceptualmente, sino reconociéndola también en el terreno de lo político, por lo que —consecuentemente con el pensamiento democrático— le otorga *protección.* El *relativismo* de los valores que guían a un credo político determinado, la imposibilidad para un programa político, para un ideal político subjetivamente abnegado, personalmente convencido, de poseer valores absolutos, obliga a una negación enérgica del *absolutismo político,* ya se trate del absolutismo de un monarca o de una casta de sacerdotes, nobles o guerreros; obliga a la negación, en definitiva, de la *dictadura* de una clase o de cualquier otro grupo privilegiado que excluya a los demás. ¿Quién puede sostener que su voluntad y actuar políticos proceden de la inspiración *divina,* de la iluminación sobrenatural? ¿Quién tiene derecho a cerrar sus oídos a la voz del hombre? ¿Quién tiene derecho a imponer su voluntad, como expresión del bien absoluto, frente a un mundo de incrédulos y ciegos que poseen una voluntad *distinta?* Por eso el principio de legitimidad divina sobre el que se asentaba la monarquía cristiana era autoridad y no mayoría; y lo mismo sucede con el principio formulado por el filósofo del Derecho conservador *Stahl,* principio que se ha convertido en el centro de todos los ataques procedentes de aquellos que están a favor de la libertad espiritual y de la ciencia, liberada ya de milagros y demás dogmas, fundada sobre la razón humana y la duda procedente de la crítica; de todos aquellos, en definitiva, que están políticamente a favor de la democracia. Pues sólo quien se apoya sobre la verdad terrenal, quien dirige el conocimiento humano hacia la consecución de metas sociales, puede llegar a justificar mínimamente la *coerción imprescindible* para el logro de aquellos fines sobre la base del consentimiento de, al menos, la mayoría de aquellos cuya felicidad debe lograr el orden coercitivo; por ello, dicho orden coercitivo sólo puede estar constituido de tal forma que la minoría —dado que no está absolutamente equivocada— no se vea desposeída de cualquier derecho, y pueda también ella, en cualquier instante, llegar a convertirse en mayoría. Este es el auténtico sentido de aquel sistema político al que denominamos democracia, que puede ser contrapuesto al *absolutismo político* porque es expresión de *relativismo político.*

EL PROBLEMA DEL PARLAMENTARISMO

I

La lucha dirigida a finales del XVIII y comienzos del XIX contra la autocracia fue esencialmente una lucha en favor del parlamentarismo. De una Constitución que confiere a la representación popular una parte decisiva en la formación de la voluntad estatal y pone fin a la dictadura del monarca absoluto o a los privilegios de un ordenamiento jurídico estamental, se esperó entonces cualquier progreso político imaginable, la construcción de un orden social justo y el comienzo de una era nueva y mejor. Y aunque el parlamentarismo en cuanto forma de gobierno de los siglos XIX y XX pueda en justicia mostrar notables resultados —la completa emancipación de la clase burguesa frente a la nobleza y, más tarde, la equiparación política del proletariado y, con ello, la emancipación moral y política de esta clase frente a la clase poseedora—, sin embargo, el juicio que emiten sobre el parlamentarismo la historiografía contemporánea y la ideología política actual no es favorable. El principio parlamentarista es recusado resueltamente tanto por los partidos de extrema derecha como por los de extrema izquierda; la invocación a la *dictadura* o a un *orden corporativo* se formula con voz cada vez más alta. Y ni siquiera desde dentro de los partidos de centro deja de reconocerse un cierto enfriamiento con respecto a los ideales de otro tiempo. No se puede disimular que hoy se está un poco cansado del parlamento, aunque quizás no tanto como para poder hablar —como tantos autores hacen— de una *crisis*, de una «bancarrota»[1] o, sin más, de una «agonía»[2] del parlamentarismo. Dudas sobre la bondad del principio parlamentarista se expresaron ya a mediados y a finales del siglo pasa-

do[3]. Pero estas tendencias hostiles, como es lógico, no podían revestir un significado importante bajo el dominio de la monarquía constitucional. Quedaban sin fuerza frente al lento pero irresistible progreso del movimiento democrático que encontraba su principal punto de apoyo en el parlamento. Algo completamente distinto es que, como ocurre hoy, se ponga en cuestión el parlamentarismo bajo el dominio total y absoluto del propio principio parlamentarista. Dentro de la república democrático-parlamentaria, el problema del parlamentarismo es una cuestión decisiva. La existencia de la moderna *democracia* depende de si el parlamento es un instrumento capaz de resolver las cuestiones sociales de nuestro tiempo. Ciertamente, democracia y parlamentarismo no son idénticos. Puede pensarse en una democracia sin parlamento: la llamada democracia directa. Pero para el Estado moderno, la democracia directa, esto es, la formación de la voluntad estatal en la asamblea popular, es prácticamente imposible. No se puede dudar seriamente de que el parlamentarismo es la única forma *real* posible bajo la que puede realizarse la idea de democracia en la realidad social de nuestros días. Por ello, la decisión que se adopte sobre el parlamentarismo equivale a una decisión sobre la democracia.

II

La llamada crisis del parlamentarismo ha sido provocada, y no en último lugar, por una crítica que interpreta incorrectamente la esencia de esta forma política y, por ello, emite también un juicio falso sobre su valor. *¿Pero qué es la esencia del parlamentarismo,* la esencia objetiva que no puede confundirse con la interpretación subjetiva que sugieren quienes participan o están interesados en la institución a partir de motivos conscientes o inconscientes? El parlamentarismo es: *construcción de la voluntad normativa del Estado a través de un órgano colegiado elegido por el pueblo en base al derecho de sufragio universal e igual, por tanto, democráticamente, según el principio de la mayoría.*

A quien pretende darse cuenta del principio que determina la producción de este orden social, le resulta evidente que lo que aquí domina es la idea de *libertad,* la idea de autodeterminación democrática. La lucha por el parlamentarismo fue una lucha por la libertad política. Esto se olvida fácilmente cuando, como hoy, se dirige contra el parlamentarismo una crítica injusta bajo muchos aspectos. Al poseer —y en forma que resulta ya natural y, por tanto, no digna ya de aprecio— la libertad que, sin embargo, sólo resulta garantizada por medio del parlamentarismo, se cree que se puede renunciar a ella como criterio de valoración política. Pero la idea de libertad es y seguirá siendo el fundamento últi-

mo de toda especulación política, aunque —o precisamente porque— la idea de libertad niega, en su esencia profunda, todo lo social y, por tanto, todo lo político, y constituye así, en cierto modo, el contrapunto de toda práctica estatal. Precisamente por ello, la libertad no puede penetrar, manteniendo su pureza, en la esfera de lo social o de lo político estatal, sino que tiene que formar una amalgama con ciertos elementos que le son extraños[4]. Y así, la idea de libertad aparece también en el principio del parlamentarismo en una doble unión que frena su fuerza originaria: con el *principio de la mayoría,* aceptado por el parlamentarismo, la idea de libertad renuncia, para hacer posible de algún modo un orden social, a la exigencia (la única que le sería completamente adecuada) de la unanimidad de voto en la creación de la voluntad colectiva. El segundo elemento que resulta de un análisis del parlamentarismo es la *formación indirecta de la voluntad,* el hecho de que la voluntad estatal no se produce directamente por el propio pueblo, sino a través de un parlamento elegido, en efecto, por el pueblo. Aquí la idea de libertad, en cuanto idea de autodeterminación se combina con la ineludible necesidad de *división del trabajo,* de diferenciación social; es decir, con una tendencia que está en contradicción con el originario carácter fundamental de la idea democrática de libertad. Pues según esta idea, la voluntad estatal debería construirse, en todas sus múltiples manifestaciones, de manera directa, a través de una única asamblea de todos los ciudadanos con derecho a voto. Cualquier diferenciación del organismo estatal con vistas a la división del trabajo, la transferencia de cualquier función estatal a otro órgano que no sea el pueblo, significa necesariamente una limitación de la libertad.

El parlamentarismo se presenta, por tanto —para hablar ante todo del último de estos dos elementos— como un compromiso entre la exigencia democrática de libertad y el principio de división diferencial del trabajo que condiciona todo progreso de la técnica social. Se ha tratado, en efecto, de encubrir cualquier limitación no insignificante que la idea democrática experimenta de este modo por el hecho de que, en lugar del pueblo, quien determina la voluntad estatal es un órgano, el parlamento, muy diferente del pueblo, pero elegido por él. Ciertamente, por un lado, vista la complejidad de las relaciones sociales, no se podría aceptar seriamente la forma primitiva de la democracia directa, porque no se podría renunciar a las ventajas de la división del trabajo. Cuanto mayor es la comunidad estatal, tanto menos es capaz el «pueblo» como tal, de desarrollar directamente por sí mismo la acción propiamente creadora de formación de la voluntad estatal, y tanto más está obligado, por motivos puramente de técnica social, a limitarse a crear y controlar un verdadero aparato de formación de la voluntad estatal. Pero, por otro lado, se quiere dar también la impresión de que en el parlamenta-

rismo la idea de libertad democrática, y sólo esta idea, alcanza una expresión íntegra. Para este fin sirve la ficción de la *representación,* la idea de que el parlamento sólo es el representante del pueblo, de que el pueblo sólo puede manifestar su voluntad en el parlamento y por medio del parlamento, aunque el principio parlamentarista va unido en todas las constituciones, sin excepción, a la prescripción de que los diputados no tienen que aceptar de sus electores *ninguna instrucción vinculante,* que, por lo tanto, el parlamento es *jurídicamente independiente* del pueblo en su función[5]. Con esta declaración de independencia del parlamento con respecto al pueblo nace precisamente el parlamento moderno que se distingue claramente de las viejas asambleas estamentales, cuyos miembros estaban, como es sabido, vinculados por el mandato imperativo de sus grupos de electores y eran responsables frente a ellos. La ficción de la representación debe legitimar al parlamentarismo desde el punto de vista de la *soberanía popular.* Y ha efectuado también un trabajo útil en cuanto que ha mantenido en una razonable vía media el movimiento político de los siglos XIX y XX, sometido a la poderosa presión de la idea democrática, y en cuanto que ha impedido realmente una excesiva exaltación de la idea democrática, peligrosa para el progreso social, porque habría ido unida a un primitivismo antinatural de la técnica política.

El carácter ficticio de la idea de representación, como es lógico, no se puso en un primer plano de la conciencia política, mientras la democracia estaba aún en lucha con la autocracia, y el propio parlamentarismo no había prevalecido aún del todo frente a las pretensiones de los monarcas y de los estamentos. Bajo el dominio de la monarquía constitucional, mientras que el parlamento elegido por el pueblo hubo de considerarse como lo más que se podía arrancar políticamente a los antaño monarcas absolutos, no tenía ningún sentido dirigir una crítica a la forma de Estado, desde el punto de vista de si el parlamento podía realmente representar de manera total la voluntad del pueblo. Pero tan pronto como el principio parlamentarista —especialmente en el régimen republicano— consiguió una victoria plena, tan pronto como el dominio del parlamento sustituyó al de la monarquía constitucional y, apelando al principio de la soberanía popular, no pudo escapar ya a la crítica de la extrema ficción que subyace a la teoría —ya formulada en la Asamblea Nacional francesa de 1789— de que el parlamento no es, según su esencia, sino un representante del pueblo, cuya voluntad sólo puede expresarse en los actos del parlamento. Y no hay que asombrarse de que entre los argumentos que hoy se dirigen en tromba contra el parlamentarismo, figure en primer lugar la revelación de que la voluntad estatal creada por el parlamento no es la voluntad del pueblo, y que el parlamento no puede expresar la voluntad del pueblo, ya por el he-

cho de que, según las constituciones de los Estados con régimen parlamentario, no puede formarse de ninguna manera una voluntad del pueblo, prescindiendo del acto de la elección del parlamento.

Este argumento es exacto, pero puede ser utilizado contra el parlamentarismo sólo cuando se pretende justificar a éste con el principio de la soberanía popular, cuando se cree poder determinar completamente su esencia a partir de la idea de libertad. Entonces habría prometido el parlamentarismo verdaderamente algo que no tiene y que nunca puede estar en condiciones de tener. Pero la esencia del parlamentarismo, como se ha mostrado al comienzo, puede determinarse también sin necesidad de la ficción de la representación, y su valor puede justificarse en cuanto medio específico de carácter técnico-social para la producción del orden estatal. Si se concibe el parlamentarismo como un compromiso necesario entre la idea primitiva de libertad política y el principio de la diferenciada división del trabajo, entonces se pueden delinear ya con claridad las líneas que debería seguir una posible *reforma del parlamentarismo*[6].

III

Aunque no es posible, por motivos de técnica social, construir el orden estatal en todos sus grados directamente a través del pueblo, sin embargo es posible hacer participar al pueblo en el poder legislativo en una medida mayor de lo que ocurre en el sistema del parlamentarismo, donde el pueblo queda limitado al acto de la elección. No se puede negar que la regulación de muchas cuestiones sería distinta si no decidiera sobre ellas únicamente el parlamento, sino que se consultara también al electorado. Aquí no está en discusión si tal apelación al pueblo significa también un *perfeccionamiento* de la formación de la voluntad estatal. Sólo debe advertirse que frente al argumento de la *ajeneidad del pueblo* que se esgrime contra el parlamentarismo, la institución del *referéndum* es susceptible y está necesitada de un ulterior desarrollo, aun manteniendo por principio en vigor el principio del parlamentarismo. Iría en interés del propio principio parlamentarista que los profesionales de la política, que hoy son precisamente parlamentarios, contuvieran su comprensible aversión hacia la institución de la decisión popular y admtieran no sólo —como en algunas constituciones modernas ya ha sucedido— el llamado referéndum *constitucional,* sino también un referéndum *legislativo* si no obligatorio, al menos facultativo. Además, la experiencia enseña que es preferible hacer votar al pueblo sobre la decisión del parlamento, y no sobre la *ley* ya promulgada y en vigor. Entre los supuestos que deberían llevar a una votación popular, han dado buen re-

sultado hasta ahora el caso de un conflicto entre las dos cámaras, o el que la propuesta provenga del jefe del Estado o de una minoría cualificada del parlamento. Si se debe corresponder a la tendencia cada vez más fuerte a hacer posible una influencia directa del pueblo en la operación de formación de la voluntad popular, entonces se debe, en caso de que la votación popular esté en contradicción con la resolución adoptada por el parlamento, disolver éste, para que se forme, a través de nuevas elecciones, un parlamento del que, aunque no se pueda afirmar que expresa tan sólo la voluntad del pueblo, no quepa suponer al menos que esté en oposición con la voluntad del pueblo.

Entre las instituciones que, manteniendo el principio de conservación del parlamentarismo, sin embargo, permiten una cierta ingerencia directa del pueblo en la formación de la voluntad popular, se encuentra la llamada *iniciativa popular:* un determinado número mínimo de electores puede presentar una propuesta de ley y el parlamento está obligado a tratarla según el procedimiento regular. A esta institución se la debería colocar también en un lugar más importante que el que ocupa en las más antiguas y también en las más recientes constituciones. Además, la realización de los deseos populares puede, técnicamente, facilitarse si la propuesta de iniciativa no necesita presentarse como un proyecto de ley ya elaborado, sino que puede serlo también como directivas generales. Si el electorado no puede dar a sus hombres de confianza en el parlamento ninguna *instrucción* obligatoria, entonces debe existir al menos la posibilidad de que puedan manifestarse desde el seno del pueblo *sugerencias,* de acuerdo con las cuales el parlamento puede determinar la orientación de su actividad legislativa.

IV

Al *mandato imperativo* en su forma antigua tal vez no se pueda volver; sin embargo, las innegables tendencias que hoy apuntan en esta dirección se pueden concretar, hasta un cierto punto, en formas que son compatibles con la estructura del aparato político moderno. Ya la introducción del sistema proporcional hizo necesaria una organización de partidos más rigurosa que la que requería el sistema de mayoría simple. Y por ello, hoy no se puede rechazar de ninguna manera la idea de un *control permanente sobre* los *diputados* por parte de *un grupo de electores organizado como partido político.* La posibilidad técnico-jurídica de realizar tal control, existe. Y un contacto permanente garantizado por la ley entre diputados y electores podría reconciliar a amplias masas con el principio del parlamento. La *irresponsabilidad de los diputados* con sus electores, que sin duda es uno de los principales motivos del desconten-

to que reina hoy contra la institución del parlamento, no es en absoluto, como ha creído la doctrina del Derecho público del XIX, un elemento esencial y necesario del sistema parlamentario. Y en este sentido se encuentran ya hoy en las constituciones vigentes ciertos intentos que merecen ser considerados y que son susceptibles de un ulterior desarrollo.

Pero, por lo pronto, debería ser abolida o, cuando menos, reducida, la irresponsabilidad de los diputados que se designa como *inmunidad* y que se afirma no frente a los electores, sino frente a las autoridades estatales y, en particular, frente a los jueces, y que, desde siempre, ha constituido un elemento inalterable del sistema parlamentario. El que un parlamentario sólo pueda ser perseguido por la justicia por un delito (y, en particular, detenido) con el consentimiento del parlamento es un privilegio surgido en tiempos de la monarquía de los estamentos, es decir, en el momento del más vivo antagonismo entre el parlamento y el gobierno del rey, y podría todavía estar justificado en la monarquía constitucional, donde aún subsistía, pero con otro sentido, este antagonismo entre parlamento y gobierno, y no estaba excluido del todo el peligro —reducido ciertamente de manera esencial a través de la independencia de los jueces— de que los parlamentarios fuesen despojados del ejercicio de su función parlamentaria por un abuso de poder del gobierno. Pero en una república parlamentaria, donde el gobierno no es más que un comité del parlamento y está sometido al severo control de la oposición y de toda la opinión pública, y donde la independencia de los jueces no está menos garantizada que en la monarquía constitucional, tiene poco sentido querer defender al parlamento de lo que es su propio gobierno. Sobre todo si se piensa que el privilegio de la inmunidad apenas se reduce en la práctica a algo más que a una injustificada reducción de la protección jurídica del honor frente a ataques por parte de parlamentarios. Hoy resulta completamente inaceptable la práctica de que hechos delictivos, cometidos por los parlamentarios en el transcurso de un discurso político, sean sancionados sólo con determinadas medidas disciplinarias destinadas al mantenimiento del orden de la cámara (como la llamada al orden, a atenerse al tema, etc.), porque tuvieron lugar presuntamente durante el ejercicio de su función. Una de las causas, y no de las que estarían en último lugar, de que el parlamentarismo no haya conquistado durante su larga existencia la simpatía de las masas, y aún mucho menos la de las capas instruidas, radica en el privilegio absolutamente anacrónico a que lleva la inmunidad.

Por lo que se refiere a la irresponsabilidad de los parlamentarios respecto a sus electores, significa ya una infracción de este principio el que en muchas constituciones modernas se contenga la disposición de que el diputado, no vinculado ciertamente por las órdenes de sus electores, sin embargo, pierde su mandato tan pronto como abandona o es

expulsado del partido por el que, o desde el que, fue elegido. Una disposición de este tipo aparece como una consecuencia natural, sobre todo allí donde se vota según el sistema de *lista cerrada*. Pues si el elector —como en este caso— no tiene ninguna influencia sobre la elección de los candidatos, su acto de votar se limita tan sólo a una adhesión a un cierto partido, y si el candidato de la lista electoral —desde el punto de vista del votante— recibe su mandato únicamente por su pertenencia al partido del elector, entonces es sólo una consecuencia lógica de ello que el diputado debe perder su cargo si deja de pertenecer al partido que lo ha enviado al parlamento. Sin embargo, esto presupone una organización sólida y relativamente duradera del elector en partidos. Si los partidos políticos se forman sólo con vistas a una determinada elección para volver a disgregarse después de la elección, es imposible una disposición que pueda hacer depender la continuidad del mandato del parlamentario de su permanencia en el partido por, o desde, el que resultó elegido. Puesto que puede resultar dudoso, en cada caso particular, si alguien pertenece todavía a un determinado partido —por ejemplo, ¿ha dejado su partido un diputado que ocasionalmente haya votado en contra de los deseos del partido?— es recomendable que la pérdida del mandato se produzca únicamente como consecuencia de una expresa salida o expulsión del partido y lo que plantea aquí una cierta dificultad no es tanto la pregunta de quién tiene que decidir sobre si se ha producido esta condición y, por tanto, la pérdida del mandato —en este caso, lo mejor sería, sin duda, someterse a jueces independientes y objetivos— sino más bien la pregunta de quién debe estar facultado para proponer el comienzo del procedimiento que lleva a la pérdida del mandato. Si se deja la propuesta en manos del propio cuerpo de representantes, se corre el peligro de que, si la amenaza de la pérdida del mandato resulta de la separación del partido en interés de la mayoría o se crea una nueva mayoría, el requisito de la propuesta no se produzca. En este caso, el derecho de plantear la propuesta debería otorgarse a decir verdad al propio partido político cuyos intereses se ponen en peligro por la salida del parlamentario.

La constitución rusa de los soviets va mucho más allá. Según sus disposiciones, los miembros de los distintos consejos pueden ser revocados en cualquier momento por sus electores. Precisamente, este punto ha granjeado a la constitución soviética muchas simpatías de las clases trabajadoras del extranjero. Si se decidiese organizar legalmente los partidos políticos y, ejecutando consecuentemente la idea de la elección proporcional, se dejara a los partidos organizados legalmente la elección de los diputados en proporción a su fuerza numérica, entonces no habría ningún obstáculo para otorgar al partido, convertido en una parte esencial de la constitución, también el derecho de *revocación de los par-*

lamentarios. Y se podría también examinar desde más cerca la posibilidad de no obligar a los partidos a mandar al parlamento un número proporcional a la fuerza del partido de diputados, determinados individualmente que —siempre los mismos— tienen que tomar parte en la decisión de las más dispares cuestiones. En lugar de ello se podría dejar que el partido delegase en los *expertos* que tuviera a su disposición en su seno, según las necesidades en relación con la discusión y deliberación sobre las distintas leyes, los cuales influirían en la decisión de acuerdo en cada caso con el número de votos correspondientes al partido político según la proporcionalidad[7].

V

Con una reforma en este sentido se obviaría un argumento que, después del de la ajeneidad del pueblo, es el que con más frecuencia se ha hecho valer en los tiempos más recientes contra el parlamentarismo. Al parlamento moderno se le reprocha efectivamente que le faltan, ya por causa de su composición, todos los conocimientos especializados que son necesarios para hacer buenas leyes en los diversos campos de la vida pública[8]. Mientras que con la afirmación de que la voluntad del parlamento se hace pasar falsamente como la voluntad del pueblo, se apela a la idea de libertad (que el parlamentarismo no realizaría, o no realizaría suficientemente), el argumento de la falta de cualificación especializada del parlamento apunta en una dirección opuesta, esto es, en la de la división diferenciada del trabajo.

Y conforme a ello, desarrollando el principio de la división del trabajo, se quiere colocar, en lugar de un cuerpo legislativo central y universal que, elegido según principios democráticos, no está particularmente especializado para ninguna actividad específica, *parlamentos especializados* en los diversos campos de la legislación, conectados por ejemplo con los diversos departamentos de la Administración y de lo que existe ya un cierto germen en las *comisiones especializadas* de los parlamentos. Estas realizarían el trabajo decisivo, de manera que el pleno quedaría reducido a un aparato de votación de carácter puramente formal[9]. En tanto que estos parlamentos especializados —que no pueden volver superfluo un parlamento político general como órgano centralizador— no se formarían mediante elecciones generales de la colectividad, sino que deberían ser el resultado de grupos de electores articulados por ramos, es decir, *corporativamente,* de ninguna manera puede verse en esta exigencia una superación, sino sólo una *reforma de la democracia y, especialmente,* del parlamentarismo en la dirección de una organización *corporativa* de la formación de la voluntad estatal. Concretamen-

te, lo que en los últimos tiempos se aspira a realizar es la idea de un *parlamento económico;* por cierto, que éste estaría todavía *al lado* del parlamento general como cuerpo dictaminador, consultivo, dotado eventualmente de veto suspensivo, en cuya composición deberían encontrar un equilibrio los múltiples antagonismos existentes dentro de la producción, como por ejemplo, la contraposición entre la agricultura y la industria, entre la fabricación y el comercio, y también la contraposición entre productores y consumidores, entre empresarios y trabajadores.

La idea de pretender construir la voluntad estatal con un parlamento político general formado de acuerdo con principios *democráticos,* juntamente con un cuerpo de representantes organizado sobre bases *corporativistas,* donde ambas cámaras deberían tener esencialmente *paridad de derechos* es, en más de un sentido, problemática. Puesto que en la mayor parte de los casos no se podría trazar una clara separación entre el punto de vista «político» y el «económico», pues la mayor parte de las cuestiones económicas tienen un sentido político y la mayor parte de las cuestiones políticas un sentido económico, todos los asuntos importantes sólo podrían resolverse por medio de una resolución concordante de ambas cámaras. Pero entonces no se alcanza a comprender qué sentido deba tener un órgano legislativo compuesto por dos cámaras, y formada cada una de ellas según principios completamente distintos. Un acuerdo entre ambas cámaras, compuestas de esta manera, sólo puede ser más o menos casual.

VI

Sin embargo, a menudo se va todavía más allá y, por parte conservadora, se pide la *sustitución* del parlamentarismo democrático por una *organización corporativa.* En lugar de una articulación «mecánica» del pueblo se coloca una «orgánica», y sobre la construcción de la voluntad estatal no decide ya el factor exterior y casual de la mayoría, sino que cada grupo del pueblo —articulado corporativamente— participa en ella de acuerdo con su importancia para la construcción de la colectividad[10].

Si contemplamos de cerca la *organización corporativa* que muchos desean poner en el lugar del presuntamente trasnochado parlamentarismo, resulta que la realización de esta idea choca con dificultades extraordinarias y, en parte, irresolubles. Ante todo, no podemos desconocer que la articulación del pueblo en *profesiones,* que esencialmente es una articulación fundada en la comunidad de *intereses,* no puede comprender de ninguna manera todos los intereses que hay que contemplar para la formación de la voluntad estatal. Los intereses corporativos concurren con otros completamente distintos, y a menudo vitales, como,

por ejemplo, intereses religiosos, de ética general o estéticos. Se es agricultor o abogado pero por ello no se está exclusivamente interesado en cuestiones profesionales concernientes a la agricultura o a la abogacía, sino que se desea una determinada concepción del Derecho matrimonial, una determinada regulación de las relaciones entre Iglesia y Estado y, en definitiva, cada uno, más allá de los estrechos límites de su profesión, está interesado en una ordenación de la colectividad justa y conveniente o, al menos, tolerable. ¿Dentro de qué grupo profesional podrían decidirse todas estas cuestiones vitales? A esto se añade —y ello ha sido señalado ya con frecuencia— que a una articulación de tipo corporativo le es inherente la tendencia natural a una amplia diferenciación, pues la idea corporativista sólo se realiza si los grupos corporativos se constituyen sobre la base de una *total* comunidad de intereses. Con una economía y una técnica desarrolladas, ascendería a cien o a mil el número de las distintas profesiones que tendrían derecho a una organización autónoma; y todavía entonces sería más o menos arbitraria su delimitación. Pues entre cada uno de los grupos corporativos existe, por naturaleza, no una comunidad de intereses, sino una *contraposición de intereses,* contraposición que resulta intensificada precisamente a través de la organización de los intereses comunes en los particulares grupos corporativos. ¿Cómo se decidirán los múltiples conflictos de intereses entre los grupos? Es seguro que las cuestiones puramente profesionales pueden encontrar fácilmente una solución satisfactoria dentro de los grupos corporativos, por la vía de una autonomía del grupo; con ello, por cierto, queda sin decidir si la mayor facilidad de acuerdo entre empresarios y trabajadores dentro de una misma categoría, que tan elogiosamente se realza, no se debe principalmente a que los económicamente más débiles están privados aquí de toda ayuda por parte de los compañeros de clase de los otros grupos. Pero muchas, quizás incluso la mayor parte, de las cuestiones no pueden considerarse en absoluto como puramente internas, que afecten sólo a los intereses de los componentes del grupo; en su decisión están interesados también otros grupos, y, las más de las veces, en otro sentido que el propio grupo que participa directamente. Todo depende de la decisión de estos conflictos. *Una respuesta a esta cuestión fundamental no puede encontrarse en la ideología del propio principio corporativista.* La solución sólo puede consistir en que la decisión última de los conflictos de intereses entre los grupos corporativos se transfiera finalmente a una autoridad establecida según una ley *ajena* al principio corporativista; es decir, o a un parlamento democrático elegido por todo el pueblo, o a un órgano configurado en forma más o menos autocrática. Con toda justicia se ha señalado que la construcción de la voluntad estatal, en tanto no se trate de cuestiones puramente internas, que puedan dejarse a la autonomía de los grupos corporativos,

sólo puede realizarla, según el principio de la constitución corporativista, la *voluntad concordante de todos* o, al menos, de los grupos interesados en la decisión. Esto, naturalmente, es imposible en la práctica. Precisamente, aquí se ve lo vacía de contenido e inaplicable que es la fórmula con que se contrapone la idea corporativa al principio de la democracia parlamentaria: esto es, que a cada grupo, según su importancia en el todo, se le reconozca su parte correspondiente en la construcción de la voluntad estatal. En primer lugar, esta idea corporativa no podría abolir —como en ocasiones se afirma— el sistema representativo y, por tanto, el parlamentarismo, sino que sólo establecería otro sistema de representación en lugar del democrático. Toda la diferencia consistiría en que, en cuanto cuerpo electoral, no actuarían ya, como en la democracia —sea directa, o indirectamente— los partidos políticos, sino los grupos organizados corporativamente; pues la construcción sin mediaciones de la voluntad tampoco es practicable dentro de los grupos constituidos corporativamente. Se trata sólo de la realización de un *parlamento* corporativo[11]. Pero entonces hay que averiguar, ante todo, quién debe determinar la medida de la importancia que tiene cada grupo profesional y según qué criterios debe procederse. Y si se resolviesen estas cuestiones —en verdad irresolubles— y se hubiese constituido ya un cuerpo representativo de base corporativa en que los distintos grupos corporativos encontraran una representación en relación con su importancia, entonces todavía quedaría abierto el problema de según qué principio, dentro de semejante cuerpo de representantes, podría construirse una voluntad concorde. ¿No se tendría que recurrir aquí, al final, al principio «mecánico» de la mayoría? Y si fuera así, ¿tendría todavía algún sentido basar la constitución de tal cuerpo de representantes en una organización corporativa? Si en este cuerpo de representantes decide la mayoría —en todo o sólo en parte— contra la minoría, entonces tiene mucho más sentido establecer tal parlamento según una organización profesional que considere a cada votante no sólo como perteneciente a una determinada profesión, sino como miembro de todo el Estado y, por ello, interesado no sólo en las cuestiones profesionales, sino fundamentalmente en todas las cuestiones que puedan constituir el objeto del orden estatal. Este es, a fin de cuentas, el motivo por el que una organización de tipo corporativo no puede *sustituir* del todo al parlamento democrático, sino que sólo puede existir *al lado* de éste —o al lado de un monarca— en cuanto factor solamente *consultivo,* pero no de decisión, cuya función principal queda limitada a expresar con claridad los intereses que están en cuestión en la producción del Derecho, a *informar* al verdadero legislador[12]. Precisamente por ello, la idea de la organización corporativa no basta para resolver el problema de la forma de Estado. La alternativa decisiva: *democracia o autocracia,* permanece intacta.

En vista de este estado de cosas, no hay que asombrarse de que la organización de tipo corporativo, en la medida en que se ha realizado hasta ahora en la historia, no ha sido otra cosa que la forma bajo la cual uno o varios grupos han tratado de dominar a otros; de manera que puede suponerse legítimamente que en las nuevas y pujantes exigencias de introducir una organización corporativa, lo que se hace valer no es tanto la necesidad de una participación orgánica, esto es, *justa,* de todos los grupos profesionales en la formación de la voluntad estatal, cuanto más bien la ambición de dominio de ciertas coaliciones de intereses a las que la constitución democrática no parece ofrecer ya ninguna perspectiva de éxito político. ¿No es curioso que la llamada a una organización corporativa se lance desde las filas burguesas precisamente en el momento en que se produce la posibilidad de que el proletariado, hasta ahora en minoría, pueda convertirse en mayoría, y el parlamentarismo democrático amenaza con volverse *contra* aquellos grupos a los que hasta ahora aseguró la supremacía política? Si la articulación corporativa debe ser una organización basada en la *comunidad de intereses,* entonces no tiene ninguna posibilidad de convertirse en un factor primario, decisivo, para la construcción de la voluntad estatal, cuando otros intereses, distintos de los profesionales, son realmente los más fuertes. Mientras que los trabajadores desposeídos, de algunos o de todos los ramos, —justa o injustamente— se sientan ligados entre sí por una comunidad de intereses más íntima que la que tendrían con los empresarios capitalistas del mismo ramo, y mientras que en vista de este hecho incontestable, también los empresarios se sientan vinculados a una comunidad de intereses que rompa toda articulación corporativa, será difícil llegar, a partir de las relaciones sociales, a una organización corporativa pujante que esté en condiciones de suplantar a la actual forma de Estado democrático-representativo, sin aproximarse al mismo tiempo a uno de tipo más o menos autocrático, esto es, sin que sea en verdad la dominación dictatorial de una clase sobre otra.

Ciertamente, en favor de una organización de tipo corporativo se aduce que sólo ella puede ser la expresión de las «verdaderas», las «reales» fuerzas sociales. Con ello, naturalmente, sólo puede querer decirse que la organización de tipo corporativo es mejor o más correcta que la democrático-parlamentaria.

Pero, precisamente, si lo que importa es una expresión de las verdaderas relaciones sociales de poder, entonces la forma de Estado de democracia parlamentaria, basada esencialmente en el principio de la doble articulación mayoría-minoría, es la «verdadera» expresión de la actual *sociedad dividida esencialmente en dos clases.* Y si hay una forma que ofrezca la posibilidad de dirimir esta fuerte contraposición (que se puede deplorar, pero no negar en serio) y no a través de una revolución san-

grienta, sino pacífica y gradualmente, esta forma es la democracia parlamentaria.

VII

El principio de la mayoría, contra el que se dirige ante todo la exigencia de una organización de tipo corporativo es, al lado del principio de la formación no directa de la voluntad estatal —como se señaló al principio—, el segundo elemento resultante de un análisis del parlamentarismo. Una valoración correcta del parlamento depende más de la aclaración de este elemento básico que de la superación de la ficción de la representación, es decir, del reconocimiento de que la formación de la voluntad estatal a través de un parlamento elegido por el pueblo significa un inevitable compromiso entre la idea de libertad y el principio de la división social del trabajo. El principio de la mayoría —como ya se indicó anteriormente— significa también un compromiso semejante[13]. Si libertad equivale a autodeterminación política, entonces el orden social debería constituirse realmente a través de la voluntad coincidente de todos los que están sujetos a este orden —que constituye la comunidad social—; y entonces el individuo admite someterse a este orden sólo en tanto mantenga la voluntad manifestada en la fundación de la comunidad y reconozca el orden social o, con otras palabras, permanezca libremente en la comunidad. Un estado social semejante, en el que el «tú debes» del imperativo social viene subordinado al «si quieres» del destinatario, no es ya un orden social o una comunidad, sino más bien la anarquía. Para que exista una sociedad, y en particular un Estado, debe existir también entre el contenido del orden social y la voluntad de los individuos sometidos a él una diferencia posible. Si la tensión entre estos dos polos, entre deber y ser, fuera igual a cero, lo que significaría que el valor de la libertad sería igual a infinito, entonces no cabría seguir hablando de «sometidos». La democracia se contenta con una simple aproximación a la idea originaria de libertad, en la medida en que trata de perfeccionar, a través de decisiones según el criterio de la *mayoría,* el orden social al que de algún modo considera como dado. Pues si es libre quien se autodetermina y sólo se somete a su propia voluntad, entonces sólo son libres, donde rige el principio de la mayoría, quienes pertenecen a la mayoría, porque sólo su voluntad determina el contenido del orden social; sin embargo, quienes pertenecen a la minoría se encuentran con su voluntad en contradicción con el contenido del orden social. Pero tampoco el que vota con la mayoría está ya sometido únicamente a su propia voluntad. Esto sucede tan pronto como se cambia la voluntad exteriorizada en la votación. La ineficacia jurídica de tal cambio de vo-

luntad muestra, incluso demasiado claramente, que se está sometido a una voluntad ajena. El cambio de voluntad tendría que encontrar una mayoría para volver a ser libre, esto es, para que la voluntad estuviera de nuevo en consonancia con el contenido del orden social. Y el establecimiento de esta concordancia entre la voluntad del individuo y la voluntad dominante del Estado es tanto más difícil, y tanto menor esta garantía para la libertad individual, cuanto más cualificada sea la mayoría que se requiere para producir una resolución *modificadora* del orden vigente. Desde este punto de vista, el principio de *mayoría absoluta* significa la aproximación relativamente mayor a la idea de libertad. Si para modificar el orden vigente se exigiera *menos* de la mayoría absoluta de los sometidos a las normas, entonces se daría la posibilidad de que la voluntad estatal, en el momento de formarse, se encontrara con más voluntades individuales en contradicción que en consonancia con ella y que, por tanto, *después* de la modificación del orden social hubiese menos individuos libres, porque su voluntad estuviese en consonancia con el orden social, y más individuos no libres, porque su voluntad estuviera en contradicción con el orden social. Si se exigiera para la modificación del orden social vigente *más* que la mayoría absoluta de los sometidos a las normas, por ejemplo una mayoría cualificada de dos tercios o tres cuartos de los miembros de la comunidad, entonces se daría la posibilidad de que una minoría pudiera determinar la voluntad estatal —en tanto impidiera su modificación— en contradicción con la mayoría; y de nuevo habría más individuos no libres que libres. Lo que resulta, en consecuencia, es que el sentido del principio de la mayoría es la exigencia de que, si no todos, al menos los más deban ser libres.

VIII

El principio de la mayoría expresa todavía en otro sentido una idea de la libertad política, e incluso de la libertad natural. El concepto de mayoría presupone, en efecto, conceptualmente la existencia de una *minoría* y, por ello, *el derecho de la mayoría* presupone el *derecho* de existencia de una minoría. De ello resulta, ciertamente, no la necesidad, sino la *posibilidad* de protección de la minoría frente a la mayoría. En todo caso, el principio de la mayoría no puede ser identificado sencillamente, como sucede con demasiada frecuencia, con la idea de un dominio incondicionado de la mayoría sobre la minoría. Ya por el hecho de su existencia jurídica, la minoría puede influir hasta un cierto punto en la voluntad de la mayoría e impedir así que el orden social creado a través del principio de la mayoría se encuentre en una oposición absoluta con los intereses de la minoría. En la medida en que el principio de la ma-

yoría divide esencialmente a los sometidos a las normas únicamente en dos grupos, el de la mayoría y el de la minoría, crea la posibilidad de un *compromiso.* El compromiso significa: posponer lo que separa a los asociados en favor de lo que les une. Todo trueque, todo acuerdo, es un compromiso; pues compromiso significa: *tolerarse.* Toda integración social sólo es posible en último término a través del compromiso. La propia mayoría sólo puede originarse a través de tal compromiso. El juicio desfavorable que se emite no infrecuentemente sobre el principio del compromiso y sobre una actitud proclive al compromiso, no procede de la ideología de la libertad como autodeterminación[14]. Una mirada superficial sobre la praxis parlamentaria muestra ya que, precisamente dentro del sistema parlamentario, el principio de la mayoría da buen resultado en cuanto principio del compromiso, de compensación de las contradicciones políticas. Todo el *procedimiento parlamentario* se dirige a la consecución de una vía media entre intereses en contradicción entre sí, de una resultante entre fuerzas sociales contradictorias. Dicho procedimiento crea garantías para que los distintos intereses de los grupos representados en el parlamento obtengan la palabra y puedan manifestarse como tales en un debate *público.* Y si tiene un sentido profundo el procedimiento específicamente dialéctico-contradictorio del parlamento, éste sólo puede consistir en que de la contraposición en forma de tesis y antítesis de los intereses políticos surge de alguna manera una síntesis que aquí sólo puede significar: un compromiso. Desde este punto de vista, las fuertes dudas que recientemente se han dirigido contra el tan alabado anteriormente *sistema proporcional* resultan infundadas o, por lo menos, muy exageradas. Si se aplicara un sistema *mayoritario* puro en la elección al parlamento, sin perturbar de ninguna manera la geometría electoral, entonces en el parlamento estaría únicamente la mayoría, no estaría representada ninguna minoría, y el procedimiento parlamentario no podría realizar su verdadero sentido. Pero si se reconoce correctamente este sentido, entonces no basta ya sólo con que aparezca en el parlamento una minoría, sino que es de gran importancia que todos los grupos políticos estén representados en el parlamento en relación con su fuerza, para que el *estado real de los intereses,* que es el presupuesto de principio para que pueda realizarse un compromiso, esté representado en suma en el parlamento. Pero entonces cae también la objeción frecuentemente dirigida contra el sistema proporcional, de que no tiene ningún sentido que todas las minorías estén representadas proporcionalmente, si las resoluciones del parlamento, en definitiva, pueden realizarse según el principio de la mayoría. Pues la influencia que la minoría ejerce sobre la construcción de la voluntad de la mayoría será tanto más intensa, cuanto más fuertemente representada(s) en el parlamento esté(n) esta(s) minoría(s).

Al sistema proporcional se le ha reprochado especialmente que estimula la formación de pequeños e incluso mínimos partidos, lo que entraña el peligro de *descomposición* de los partidos. Esto es cierto y sin duda lleva consigo el peligro de que en el parlamento ningún partido disponga de la mayoría absoluta, con lo que se dificulta la formación de una mayoría, que resulta indispensable para el funcionamiento del procedimiento parlamentario. Pero si consideramos el asunto desde más cerca, el sistema proporcional, visto desde esta perspectiva, significa únicamente que la necesidad de *coaliciones de partidos,* esto es, la necesidad de hacer pasar a un segundo plano las pequeñas diferencias entre los partidos y de ponerse de acuerdo en los intereses comunes más importantes, debe pasar de la esfera de los electores a la del parlamento. La *integración política* que subyace a las coaliciones de partidos, forzadas por el principio de la mayoría, es inevitable y de ninguna manera significa, desde el punto de vista de la técnica social, un mal, sino, al contrario, un progreso. Y no se puede negar seriamente que esta integración se realiza mejor en el seno del parlamento que en el de las amplias masas de electores. La amplia diferenciación en grupos de intereses políticos fomentada por el sistema proporcional sólo puede considerarse como el presupuesto necesario para una conveniente integración garantizada por el principio de la mayoría.

Si se comprende el verdadero sentido del principio de la mayoría que informa el procedimiento parlamentario, entonces se puede también valorar correctamente uno de los más difíciles y peligrosos problemas del parlamentarismo: el del *obstruccionismo*[15]. La minoría puede abusar de las normas que regulan el procedimiento parlamentario, y aquí particularmente de los derechos que tiene reconocidos, para dificultar o incluso imposibilitar el establecimiento de decisiones mayoritarias que no desee, mediante la paralización temporal del mecanismo parlamentario. Se habla de obstruccionismo «técnico» cuando se utilizan medios *contemplados en el reglamento,* como discursos ininterrumpidos, provocación de votaciones nominales, presentación de mociones de urgencia que deben ser discutidas antes de los asuntos del orden día, y otros métodos semejantes; mientras que por obstruccionismo «físico» se entiende la interrupción del procedimiento parlamentario mediante la utilización directa o indirecta de medidas de fuerza, como provocación de ruido, destrucción de instalaciones, etc. Este último tipo carece de justificación ya por causa de su ilegalidad formal. Pero también el primero, en cuanto que *impide* la formación de la voluntad parlamentaria, debe considerarse como contrario al sentido y al espíritu del procedimiento parlamentario. Sin embargo, condenarlo sencillamente por ser incompatible con el *principio de la mayoría,* sólo sería posible si se identifica el *principio* de la mayoría con el *dominio* de la mayoría, lo que, sin embargo, no puede

ocurrir. De hecho, el obstruccionismo ha sido a menudo un medio no precisamente para hacer imposible la formación de la voluntad parlamentaria, sino para conducir en definitiva a ésta hacia un compromiso entre mayoría y minoría.

Para la aplicación del principio de la mayoría existen límites en cierto modo naturales. Mayoría y minoría deben poder *entenderse* entre sí, si quieren llegar a *tolerarse* recíprocamente. Deben darse por ello los presupuestos de hecho para una mutua comprensión de los participantes en la formación de la voluntad social: una sociedad relativamente homogénea culturalmente y, en particular, una misma lengua. Si la *nación* es ante todo comunidad de *cultura* y de *lengua,* entonces el principio de la mayoría sólo tiene un sentido pleno *dentro de* un *cuerpo nacional unitario,* y de ello se sigue, al menos, que en las comunidades transnacionales e internacionales, y especialmente en los Estados llamados de nacionalidad mixta, las decisiones sobre las cuestiones de cultura nacional deben quedar sustraídas al parlamento central y ser cedidas a la autonomía, es decir, a los cuerpos de representantes de las comunidades nacionales, organizados según el principio de personalidad. El conocido argumento de que el principio de la mayoría aplicado a la actual humanidad considerada como una unidad, tiene que llevar a resultados absurdos, afecta no tanto al principio en cuanto tal, cuanto más bien a su exageración en el sentido de una excesiva *centralización.* Y desde este punto de vista hay que juzgar también la opinión defendida desde la perspectiva marxista, según la cual el principio de la mayoría puede encontrar aplicación sólo en una sociedad basada en una total comunidad de intereses entre sus miembros, pero no en una sociedad dividida por el antagonismo de clase, pues ciertamente este es apropiado para superar divergencias de opinión de carácter secundario (por así decirlo, técnico), pero no para resolver conflictos de intereses de carácter vital[16]. Prescindiendo del hecho de que no hay ninguna comunidad humana en la que exista desde un principio una armonía esencial de intereses en todos los sentidos, sino que dicha armonía debe ser creada únicamente a través de compromisos duraderos y siempre renovables, porque las propias diferencias de opinión secundarias pueden convertirse en conflictos de intereses vitales, esta negación del principio de la mayoría como forma básica de la democracia, y en especial del parlamentarismo, para una sociedad dividida en clases, se basa no tanto en la intelección gnoseológica de la insuficiencia del principio en cuestión para este caso, cuanto más bien en la *voluntad* —no justificable racionalmente— de superar el antagonismo de clases, no por la vía de un compromiso pacífico, sino mediante la aplicación revolucionaria de la violencia, no en forma democrática, sino mediante medios de carácter autocrático-dictatorial. El principio de la mayoría se niega porque —con razón o sin

ella— se niega el compromiso, que es el presupuesto de dicho principio. Precisamente porque el compromiso sólo es la aproximación real a la unanimidad exigida por la idea de libertad para la producción del orden social a través de los sometidos a este orden, el principio de la mayoría se acredita también desde el punto de vista de la idea de libertad política.

IX

Y ahora resulta posible discutir un último argumento esgrimido contra el parlamentarismo en estos últimos tiempos. La creencia en el valor del parlamentarismo con su procedimiento específicamente dialéctico-contradictorio —tal y como se ha expuesto recientemente— deriva de la ideología del *liberalismo.* Así como éste espera la máxima armonía de los intereses económicos mediante una competencia económica completamente libre, así también, de la libre confrontación de opiniones en el procedimiento parlamentario espera el liberalismo que resulte una verdad de algún modo *absoluta,* algo así como un valor político absoluto, si bien limitado temporalmente. Del hecho de que el parlamento no ha llevado a una tal verdad o a un tal valor se cree poder concluir que esta institución ha «perdido su base conceptual histórica», y sólo «se mantiene en pié en cuanto aparato vacío, en virtud de una inercia puramente mecánica»[17]. Pero esta argumentación dirigida contra el parlamentarismo, cuya base es atribuir a la *democracia* liberal una concepción del mundo *metafísico-absoluta,* sólo funciona si se hace abstracción de que el sentido objetivo del procedimiento dialéctico-contradictorio no es de ninguna manera el alcanzar una —siempre inalcanzable— verdad absoluta, una voluntad estatal absolutamente correcta, sino (como se ha mostrado) la consecución de una vía media entre los intereses de la mayoría y de la minoría. Nada puede ser más equivocado que esto.

Pues si se puede justificar desde una concepción del mundo la contraposición de las formas estatales, no será a partir de un fundamento metafísico absoluto, sino sólo a partir de uno de carácter *crítico-relativista,* del que cabe postular la democracia y, en particular, la democracia parlamentaria. Partiendo de la imposibilidad de conocer verdades o valores absolutos y, por ello, incapaz de pretender, para cualquier concepción, un valor que excluya a todas las otras (por así decirlo, dictatorial) y siempre dispuesto a considerar las concepciones contrarias al menos como posibles, el *relativismo filosófico* se ve impulsado hacia el método dialéctico que hace que se desarrollen antes las opiniones y contraopiniones para después buscar un equilibrio entre dos puntos de vista, ninguno de los cuales puede adoptarse de manera completa y absolu-

ta, negando totalmente al otro. ¿Pero no es esto, en el fondo, el mismo método del parlamentarismo democrático, con su reconocimiento del derecho de la minoría y su procedimiento de tipo dialéctico dirigido a la obtención de un compromiso? Por el contrario, la dictadura, a la que apelan algunos adversarios del parlamentarismo, sólo puede quererse seriamente —en la medida en que pueda conciliarse con la idea de *dictadura* el que sea querida por los sometidos a las normas y, por tanto, el que resulte justificada por medio de la voluntad de éstos— por quien tenga la creencia *metafísico-religiosa* de que el dictador, de alguna manera misteriosa, está en posesión de la verdad absoluta —cognoscible de algún modo— y ha alcanzado el valor absoluto —de algún modo tangible[18]. Pues sólo frente a tal *absoluto,* que es tanto como frente a la divinidad, puede pretenderse una obediencia silenciosa y agradecida y una *renuncia* sin reservas a la *autodeterminación* que constituye la esencia de la dictadura. Sin la creencia de las masas en el poder divino y en la misión divina del dictador, no puede afirmarse a la larga ninguna dictadura frente al indestructible afán de libertad. Esta prevalecerá siempre frente a la dictadura[19]. Ciertamente, no se trata de la libertad sin freno de la *anarquía* que no es otra cosa que la contrafigura de la dictadura, sino de la libertad de la *democracia,* esto es, la libertad del compromiso, la libertad de la *paz* social.

Desde luego, es esta una posición más modesta que el *pathos* heroico de la dictadura, cuya bandera —negra o roja— se agita por encima de la oposición carente de derechos y reducida al silencio. Pero así como el espíritu humano se ve siempre forzado a renunciar a las audaces y falaces esperanzas de la especulación metafísica, tan pronto como choca en vano contra los límites inexorables trazados por el conocimiento, así también la humanidad, seducida por las promesas mesiánicas de sus diferentes dictadores a una servidumbre sangrienta, siempre vuelve a buscar el camino de la paz en la reconciliación social. Pues en definitiva, a los hombres sólo nos queda resignarnos con nuestro conocimiento y *tolerarnos* en nuestras aspiraciones sociales.

NOTAS

[1] Ernst Viktor Zenker, *Der parlamentarismus, sein Wesen und seine Entwicklung,* 1914, página 189; Julius Bunzel, *Der Zusammenbruch des Parlamentarismus und der Gedanke des ständischen Aufbaues (Zeitfragen aus dem Gebiete der Soziologie),* 1923.

[2] Karl Loewenstein, «Das Problem der Föderalismus in Groβbritannien», en *Annalen des Deutschen Rechts,* 1921/22 pág. 94; y (del mismo autor): *Volk und Parlament nach der Staatstheorie der französischen Nationalversammlung von 1789,* 1922, págs. 373 y sigs.

[3] Moritz Rittinghausen, *Die direkte Gesetzgebung durch das Volk,* 5.ª ed. 1983.

[4] Cfr. mi escrito *Vom Wesen und Wert der Demokratie,* 1920, págs. 4 y sigs.

[5] Cfr. mi *Allgemeine Staatslhere,* 1925, págs. 310 y sigs.

[6] Cfr. sobre ello Zenker, *op. cit.,* págs. 81 y sigs. Me sumo a muchas de las propuestas de Zenker sobre la reforma del parlamentarismo. Sin embargo, tengo que rechazar decididamente la idea de Zenker de limitar esencialmente la función legislativa del parlamento. Me parece que dicha idea se basa en presupuestos poco claros. ¿Quién debería crear las normas jurídicas en los campos que debieran sustraerse del poder legislativo del parlamento, es decir, en el campo de las cuestiones nacionales y de la lucha económica y de clase? *(op. cit.,* págs. 160 y sigs.). Si en el lugar del parlamentarismo, como Zenker desea, se pusiera la «autonomía nacional» y la «autonomía económica», ello significaría únicamente que en el lugar del parlamento central se situarían *parlamentos especiales,* corporaciones organizadas personal o territorialmente. Tendríamos, por tanto, de nuevo un principio parlamentarista como método de producción del Derecho. La suposición —que deriva de la ideología del liberalismo— de que los problemas se resuelven satisfactoriamente (por así decirlo, por sí mismos) si se deja a las fuerzas sociales actuar solas (sin poner trabas, mediante intervenciones legislativas, a una armonía que aquí estaría garantizada —una idea que parece ser igualmente determinante en las reivindicaciones de Zenker sobre las limitaciones del poder legislativo del parlamento), apenas puede ya hoy ser tomada en consideración.

[7] Cfr. el original ensayo: R. M. Delannoy, «Von der gebundenen Liste zur reinen Parteiwahl», en *Der österr. Volkswirt,* año 17, n.° 34, págs. 930 y sigs., y la discusión posterior en los números 36 y 38. Sobre el derecho de renovación de los electores frente a los diputados, cfr. Zenker, *op. cit.,* páginas 99 y sigs.

[8] Cfr. Lothar Bucher, *Der Parlamentarismus wie er ist,* 2.ª ed., 1881, pág. 157, y David Koigen, *Die Kultur der Demokratie,* 1912, págs. 149 y sigs.

[9] Estas comisiones técnicas podrían incrementar esencialmente su importancia frente al pleno, si hicieran un mayor uso de la posibilidad, reconocida por regla general en el reglamento, de hacer intervenir a *expertos especialistas* en sus deliberaciones.

[10] Cfr. Heinrich Herrfahrdt, *Das Problem der berufsständischen Vertretung von der französischen Revolution bis zur Gegenwart,* 1921; M. J. Bonn, «Die Auflösung des modernen Staates», *Europäische Bücherei,* vol. IV, 1921, págs. 24 y sigs.; Edgar Tartarin-Tarnheyden, *Die Berufsstände, ihre Stellung im Staatsrecht und die Deutsche wirtschaftsverfassung,* 1922. Alfred Weber, *Die Krise des modernen Staatsgedankens in Europa,* 1925, págs. 123 y sigs.

[11] M. J. Bonn, «Die krise der Demokratie», *Die neue Rundschau,* 1925, págs. 337 y sigs.

[12] En relación con ello hay que mencionar las propuestas muy dignas de consideración que tienden a insertar obligatoriamente en el procedimiento legislativo del parlamento la función de asesoramiento de organizaciones profesionales legalmente reconocidas, como cámaras de comercio, industriales o laborales, colegios de médicos o de abogados, etc. El inconveniente del retraso del procedimiento legislativo encontraría remedio en la propuesta de acoger en el parlamento elegido por el pueblo —pero sólo con voz para participar en las consultas— a especialistas designados por las organizaciones profesionales. (Friedrich Hertz, en «Neuen Wiener Tagblatt», del 28 de marzo de 1925.)

[13] Cfr. sobre ello mi escrito: *Vom Wesen und Wert der Demokratie,* págs. 5 y sigs.

[14] Cfr. Zenker, *op. cit.,* págs. 28, 25 y sigs., y Félix Wettsch, *Organische Demokratie,* 1918, páginas 9 y sigs. Injustificadamente, ambos autores, como es usual, *contraponen* principio de mayoría y compromiso. Yo trato precisamente de mostrar, por qué vía la idea de compromiso procede orgánicamente del principio de la mayoría o bien de la idea de libertad que está en la base de este principio. El principio de la mayoría no es precisamente el principio del *dominio* de la mayoría. Si bien se puede afirmar con Zenker *(op. cit.,* pág. 28) que en la democracia no debe decidir sólo el principio de la mayoría, sin embargo, no resulta clara su afirmación de que aquí debe dominar el «interés colectivo». Dicho interés colectivo —distinto del interés de la mayoría y del de la minoría, y que estaría en cierto modo por encima de éstos—, en cuanto verdad absoluta frente a la verdad simplemente *relativa* de los diversos postulados de los partidos políticos, no existe. Es una ficción. En particular, el compromiso no lleva a esta posición —en cierto modo por encima de los partidos—, como Weltsch parece suponer cuando caracteriza el compromiso como «síntesis creadora». Afirma este autor: «El valor de un compromiso me parece que depende en el más alto grado de si éste es un *producto mecánico* o una *nueva creación orgánica.* Deseo poner el mayor énfasis en señalar esta distinción básica y su significación política. Para distinguirla del compromiso mecánico, llamaré *síntesis* a la solución de una cuestión litigiosa que se revela como algo orgánico. La resultante de opiniones encontradas no puede ser una simple sustracción, de manera que al final quede sólo un débil resto, un producto inerme que viene a coincidir precisamente con lo que en ellos había de común desde el principio; los pareceres encontrados no pueden *nivelarse,* sino que deben *formarse* mutuamente; no pueden *anularse,* sino que deben *transformarse* recíprocamente; no deben enfrentarse como enemigos, sino que deben vivir uno al lado del otro, como hombre y mujer; y el resultado de su encuentro no debe ser que los enemigos se hayan golpeado tanto entre sí que al final se asemejen entre sí en cuanto a su estado lamentable, sino que *de su fecunda contraposición debe nacer un nuevo ser.* Una síntesis semejante está también libre de todas las debilidades y carencias de fuerza moral que es inherente al compromiso, por lo que se suele contraponer a éste de buena gana el valor moral único de lo *absoluto».* A continuación se indica que para la comunidad sólo puede existir este absoluto, y no el «absoluto» del individuo; el absoluto de la comunidad sería el «bien común». El compromiso «creador» debe ser evidentemente el bien común, el absoluto de la comunidad, o en todo caso debe aproximársele. Esto es metafísica social o, más exactamente, metapolítica; y además de la que se esconde siempre —sólo que no tan claramente expresada—detrás de la oscura expresión de los «intereses del Estado» por encima de los partidos, del «bien común», etc.

[15] Cfr. sobre ello: Bucher, *op. cit.,* págs. 19 y sigs.; Hellmuth von Gerlach, *Das Parlament,* (colección «Die Gesellschaft», dirigida por Martin Buber, vol. 17), 1907, págs. 56 y sigs.; Zenker, *op. cit.,* págs. 22 y sigs.

[16] Cfr. Max Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus,* 1922, págs. 115 y sigs., y mi escrito: *Sozialismus und Staat,* 2.ª ed. 1923. Max Adler condena la democracia parlamentaria desde un punto de vista marxista. Por el contrario, Otto Bauer *(Die österreichische Revolution,* 1923) la acepta como cuestión de principio. Bauer *(op. cit.,* p. 243), orientándose esencialmente hacia la idea de compromiso, habla de un «equilibrio de las fuerzas de clase», por el que «una clase no está ya en condiciones de reprimir y mantener sometida a la otra», donde el poder del Estado ha dejado de ser «un instrumento de dominación de una clase sobre otra», y la democracia parlamentaria se

convierte en una «democracia funcional», en cuanto «los actos más importantes del gobierno se hacen depender del consentimiento y de la cooperación de las organizaciones proletarias», cuando sus representantes, que son los jefes del partido socialista, forman junto con los burgueses el gobierno del Estado.

[17] Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 1923, págs. 10, 23. Schmitt piensa que es necesario «considerar el liberalismo como un consecuente y vasto sistema *metafísico*», conecta la creencia «de que de la libre lucha de las opiniones surge *la verdad*» con la doctrina exquisitamente metafísica y por ello *absolutista* de la «armonía preestablecida» (pág. 23), habla francamente de una «metafísica del sistema bipartidista» (pág. 29) y concluye: Puesto que hoy no existe ya la creencia «de que la legislación y la política verdaderas y justas surjan de artículos de periódico, de discusiones asamblearias y de debates parlamentarios, el parlamento, en cuanto instituto tal y como se ha desarrollado hasta ahora, ha perdido su fundamento histórico-conceptual y su sentido» (págs. 39 y 40). Pero, por otro lado, él mismo se da cuenta de que el parlamentarismo democrático sólo puede basarse en una ideología *relativista*. «El parlamento es el lugar donde se delibera, lo que significa que mediante un procedimiento discursivo, a través de la discusión mediante argumentos y contraargumentos, se alcanza la verdad *relativa*» (pág. 35 y también pág. 24). Mediante esta contradictoria actitud respecto a la interpretación general del parlamentarismo, el propio Schmitt echa abajo su argumentación.

[18] Generalmente, se pretende demostrar la superioridad de la dictadura frente a la democracia apelando al principio de que quien debe gobernar *no es la mayoría*, sino el *mejor* o los mejores. Prescindiendo totalmente del hecho de que este principio expresa una tautología vacía —pues el bueno o el mejor equivale a lo que debe ser o a quien debe gobernar— queda completamente abierta la cuestión, que es la única decisiva políticamente, de *quién* es el mejor y de cómo llega a gobernar. En realidad, se da por supuesto que esta cuestión tiene que ser resuelta por aquellos a quienes apela el principio del gobierno de los mejores. Esto se manifiesta, con una ingenuidad casi clásica, en el movimiento *fascista*, cuya ideología va unida en gran medida al filósofo y esradista Vincenzo Gioberti. Robert Michels, en *Sozialismus und Faszismus in Italien*, 1925, pág. 304, la expone así: «Así como los italianos representan la élite de los pueblos europeos, los fascistas representan, por su dinamismo y su número, la élite de los partidos italianos. En las primitivas instrucciones a los jóvenes fascistas se les decía que debían 'sentirsi nel sangue l'aristocrazia della minoranza' (sentir en la sangre la aristocracia de la minoría). Cuando los fascistas fueron convirtiéndose en masa, y, después de la toma del poder, llegó el momento en que la afluencia al partido fue tan imponenre que la organización apenas pudo absorber a los nuevos seguidores, los mismos fascistas declararon querer reducir sus cuadros y hacer 'ripulisti' (limpieza).» El llamado «principio de la élite», es decir, la indemostrada e indemostrable afirmación: nosotros somos los mejores, ha sido siempre, en todos los tiempos, la justificación de la dictadura. También es —en cuanto lo permite la fraseología marxista— la legitimación de la dictadura del proletariado de los *bolcheviques*. El paralelismo entre el movimiento bolchevique y fascista ha sido ya varias veces puesto de relieve.

[19] El fascismo empezó con una apasionada lucha contra la democracia y el parlamentarismo. Hoy apela a su carácter *plebiscitario* —es decir, directa y radicalmente democrático—, y hasta ahora no ha suprimido de ninguna manera el parlamento, sino que ha cambiado el Derecho electoral para asegurar al partido fascista la mayoría en el parlamento. Cfr. sobre ello Robert Michels, *op. cit.*, páginas 298 y sigs. En la pág. 301, éste pone de manifiesto que el fascismo, en su tendencia antiparlamentaria, se basa en Vilfredo Pareto, cuyo «testamento político» («Testamento politico. Pochi punti d'un futuro odinamento costituzionale», en *Giornale Economico*, I, n.° 18) declara «que para gobernar es necesario ciertamente el *acuerdo* de las masas, pero no su *colaboración*. No basta con apoyarse en una mayoría parlamentaria, pues roda mayoría corre siempre el peligro de fraccionarse o de rebelarse. Gobernar sólo con la fuerza no es aconsejable. La base del gobierno debería sustentarse, además de en la fuerza, en la aceptación de la opinión pública; para este fin prestan un servicio completamente útil, en general, el parlamento y el referéndum. Por eso, tampoco Pareto está dispuesto a presentar batalla por la abolición del parlamento. Pues, dado que existe la institución de la representación popular —opina éste—, se la debe mantener. La tarea del hombre de Estado se limitaría absolutamente a descubrir los medios y las vías para prevenir en la medida de lo posible los peligros del parlamentarismo» ¿Pero cuál es el medio que propone Pareto? *Reféndum* y *libertad de prensa;* ahora bien, éstos son elementos de una democracia radical, de manera que esta teoría de porte aristocrático, antidemocrático y antiparlamentario, conduce, en conclusión, cuando tiene que hacer propuestas de política práctica, a los mismos puntos exactamente que las teorías que

combate. Y cuando Pareto —según Michels, pág. 302— afirma: «el gobierno del pueblo no tiene mucho valor, pero siempre tiene más valor que el de los detentadores de la representación del pueblo; se debería pues conservar el parlamentarismo en cuanto elemento decorativo, en consideración a las ideologías democráticas aún vivas en el pueblo, pero al mismo tiempo volverlo innocuo», esto no es —al contrario de lo que piensa Michels— maquiavelismo, sino simplemente falta de sinceridad, porque esta teoría política no conoce precisamente mejor forma de gobierno que el parlamentarismo limitado a través del referéndum. El que esta forma de gobierno sea considerada como un *mal,* aunque sea como el mal relativamente menor, habla en favor de un enfoque completamente *liberal,* que es característico de Pareto.

LA GARANTIA JURISDICCIONAL DE LA CONSTITUCION (LA JUSTICIA CONSTITUCIONAL)

NOTA PRELIMINAR

El presente estudio examina el problema de la garantía jurisdiccional de la Constitución, llamada generalmente justicia constitucional, desde un doble punto de vista.

En primer lugar se expone —cuestión teórica— la naturaleza jurídica de esta garantía, basándose en último término en el sistema del que el autor ha proporcionado una exposición de conjunto en su *Teoría general del Estado (Allgemeine Staatslehre,* Berlín, 1925).

Se investiga después —cuestión práctica— cuáles son los mejores medios para hacerla efectiva: el autor se apoya a este respecto en las experiencias que ha acumulado durante algunos años en su calidad de miembro y ponente permanente del Tribunal Constitucional de Austria. La Constitución austriaca, que se aprobó en 1920 sobre la base de un proyecto elaborado por el autor a petición del gobierno austriaco, ha aportado, en efecto, a la institución de la justicia constitucional un desarrollo más completo que ninguna Constitución anterior.

I. EL PROBLEMA JURIDICO DE LA REGULARIDAD

1. La garantía jurisdiccional de la Constitución —la justicia constitucional— es un elemento del sistema de medidas técnicas que tienen como fin asegurar el ejercicio regular de las funciones estatales. Estas funciones tienen carácter jurídico: consisten en actos jurídicos. Se trata,

bien de actos de creación de Derecho, es decir, de creación de normas jurídicas, bien de actos de ejecución del Derecho ya creado, es decir, de ejecución de normas jurídicas ya dictadas. En consecuencia, se divide tradicionalmente a las funciones estatales en legislación y ejecución, contraponiéndose la creación o producción del Derecho a la aplicación del Derecho, a la que se considera como simple reproducción del mismo.

El problema de la regularidad de la ejecución, de su conformidad a la ley y, por consiguiente, el problema de las garantías de esta regularidad son problemas abordados de ordinario. Por el contrario, la cuestión de la regularidad de la legislación, es decir, de la creación del Derecho, y la idea de garantías de esta regularidad chocan con algunas dificultades teóricas. ¿No se incurre, quizás, en una petición de principio al querer medir la creación del Derecho con un patrón que ha sido creado por el propio objeto a medir? Y la paradoja encerrada en la idea de una conformidad del Derecho al Derecho es tanto mayor cuando —como lo hace la concepción tradicional— se identifican sin más legislación y creación del Derecho y, consiguientemente, ley y Derecho; de forma tal que las funciones reunidas bajo el nombre de ejecución, es decir, la justicia y, de manera aun más particular, la administración, parecen ser, por así decirlo, exteriores al Derecho, como si no crearan Derecho propiamente hablando, sino que se limitaran a aplicarlo, a reproducir un Derecho cuya creación hubiera concluido antes de su intervención. Si se admite que la ley es todo el Derecho, regularidad equivale a legalidad. No es entonces evidente que la noción de regularidad pueda llevarse más allá.

Pero esta concepción de la relación entre legislación y ejecución es inexacta. Estas dos funciones no se oponen de manera absoluta, como creación frente a aplicación del Derecho, sino de forma meramente relativa. Observando el asunto más de cerca, cada una de ellas se presenta, en efecto, como un acto a la vez de creación y de aplicación del Derecho. Legislación y ejecución no son dos funciones estatales coordinadas, sino dos etapas jerarquizadas del proceso de creación del Derecho, y dos etapas intermedias. Pues este proceso no se limita solamente a la legislación sino que, comenzando en la esfera del ordenamiento jurídico internacional, superior a todos los ordenamientos estatales, prosigue en la Constitución, para concluir finalmente, a través de las etapas sucesivas de la ley, del reglamento, de la sentencia y del acto administrativo, en los actos de ejecución material *(Vollstreckungsakte)* de estos últimos. Esta enumeración, de la que sólo consideramos aquí las fases intraestatales, no pretende más que indicar esquemáticamente las etapas principales de este proceso en cuyo transcurso el Derecho regula su propia creación y el Estado se crea y se recrea sin tregua con el Derecho. Constitución, ley, reglamento, acto administrativo y sentencia, acto de ejecución, son simplemente los estadios típicos de la formación de la vo-

luntad colectiva en el Estado moderno. La realidad puede, ciertamente, diferir de este tipo ideal. Entre otras modificaciones posibles del curso-tipo del procedimiento de creación del Derecho, no es necesario, por poner un ejemplo, que el reglamento, es decir, una norma general emanada de las autoridades administrativas, se inserte entre la ley y el acto individual; puede suceder que el reglamento intervenga inmediatamente sobre la base de la Constitución y no sólo como ejecución de una ley. Pero, en principio, nos mantendremos aquí dentro del cuadro indicado.

En tanto que la Constitución regula en lo esencial la confección de las leyes, la legislación es, frente a ella, aplicación del Derecho. Frente al reglamento y a otros actos subordinados a la ley, ésta es, por el contrario, creación del Derecho; el reglamento es, de la misma forma, aplicación del Derecho frente a la ley y creación del Derecho frente a la sentencia y al acto administrativo que lo aplican. Estos últimos, a su vez, son aplicación del Derecho, si se mira hacia arriba, y creación del Derecho, si se mira hacia abajo, es decir, a los actos mediante los cuales son ejecutados *(vollstreckt)*.

El Derecho no cesa de concretarse en el camino que él mismo recorre desde la Constitución hasta los actos de ejecución material *(Vollstreckungsakte)*. Si la Constitución, la ley y el reglamento son normas jurídicas generales, la sentencia y el acto administrativo constituyen normas jurídicas individuales.

La libertad del legislador, que no está subordinado más que a la Constitución, no está sometida más que a limitaciones relativamente débiles; su poder de creación es relativamente grande. Cada vez que se desciende un grado, la relación entre libertad y limitación se modifica en favor del segundo término: la componente de aplicación aumenta; la de libre creación disminuye.

2. Cada grado del ordenamiento jurídico constituye, pues, producción del Derecho frente al grado inferior y reproducción del Derecho respecto al grado superior.

La idea de regularidad se aplica a cada grado en la medida en que este grado constituye aplicación o reproducción del Derecho. Porque la regularidad no es más que la relación de correspondencia de un grado inferior con un grado superior del ordenamiento jurídico. Puede postularse la regularidad y las garantías técnicas adecuadas para asegurarla no sólo respecto a las relaciones de los actos de ejecución material *(Vollstreckungsakte)* con las normas individuales —decisión administrativa y sentencia— o de estos últimos actos de carácter ejecutivo *(Vollziehungsakte)* con las normas generales legales o reglamentarias, sino también respecto a las relaciones del reglamento con la ley y de la ley con la Constitución. Las garantías de la legalidad de los reglamentos y de la

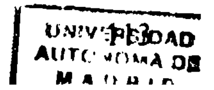
constitucionalidad de las leyes son, pues, tan concebibles como las garantías de la regularidad de los actos jurídicos individuales.

Garantías de la Constitución significa, por consiguiente, garantías de la regularidad de las reglas inmediatamente subordinadas a la Constitución, es decir, esencialmente, garantías de la constitucionalidad de las leyes.

3. Que la aspiración a disponer de garantías de la Constitución se manifieste con viveza y que la cuestión sea discutida científicamente todavía hoy —o, con mayor exactitud, tan sólo hoy— obedece a la vez a razones teóricas y a razones políticas. Por una parte, no hace mucho tiempo que ha aparecido en la doctrina la idea de la estructura jerárquica del Derecho, o, lo que es lo mismo, de la naturaleza jurídica de la totalidad de las funciones estatales y de sus relaciones recíprocas. Por otra parte, si el Derecho de los Estados modernos, que presenta un buen número de instituciones destinadas a asegurar la legalidad de la ejecución, no adopta, por el contrario, más que medidas muy limitadas para asegurar la constitucionalidad de las leyes y la legalidad de los reglamentos, ello se debe a motivos políticos; y estos motivos, a su vez, no carecen de influencia sobre la formación de la doctrina, que debiera ser la primera en arrojar luz sobre la posibilidad y necesidad de tales garantías.

Tal es el caso, en particular, de las democracias parlamentarias de Europa que han surgido de monarquías constitucionales. La teoría jurídica de la monarquía constitucional conserva, aun en el momento actual en que esta forma de Estado tiende a pasar a segundo plano, una gran influencia. Sea conscientemente —allí donde se quiere organizar la República sobre el modelo de la monarquía, con un fuerte poder presidencial—, sea inconscientemente, la doctrina del constitucionalismo determina en amplia medida a la teoría del Estado. Al haber surgido la monarquía constitucional de la monarquía absoluta, la doctrina de la primera se encuentra, como consecuencia de ello, guiada, en más de un aspecto, por el deseo de hacer aparecer la disminución de poder que el monarca, antaño absoluto, ha sufrido, como lo más pequeña e insignificante que resulte posible o incluso de disimularla por completo. En la monarquía absoluta, la distinción entre el grado de la Constitución y el grado de las leyes es ciertamente posible, pero no juega prácticamente ningún papel, al consistir la Constitución en el único principio de que toda expresión de la voluntad del monarca constituye una norma jurídica obligatoria. No hay, pues, una forma constitucional particular, es decir, normas jurídicas que sometan a reglas diferentes la producción de las leyes y la revisión de la Constitución; el problema de la constitucionalidad de las leyes no tiene sentido. La transición a la monarquía consti-

tucional implica, precisamente en este aspecto, una modificación decisiva, que se manifiesta de forma muy característica en la expresión «monarquía constitucional». La mayor importancia que adquiere en lo sucesivo la noción de Constitución, la existencia de una regla —constituida precisamente por la Constitución— con arreglo a la cual las leyes no deben hacerse más que de una determinada forma —con la colaboración de la representación nacional—; el hecho de que esta regla no puede modificarse tan fácilmente como otras reglas jurídicas generales —las leyes—, es decir, la existencia, junto a la forma legal ordinaria, de una forma especial más difícil —la forma constitucional: mayoría reforzada, votaciones múltiples, asamblea constituyente especial—, todo esto expresa un desplazamiento decisivo del poder. Podría, pues, pensarse que la monarquía constitucional habría de constituir un terreno excelente para el planteamiento enérgico del problema de la constitucionalidad de las leyes y, por consiguiente, de las garantías de la Constitución. Lo que ha sucedido ha sido justamente lo contrario. La doctrina constitucionalista, en efecto, ha ocultado el nuevo estado de cosas, peligroso para el poder del monarca. En oposición con la realidad constitucional, esta doctrina presenta al monarca como el artífice único, o al menos auténtico, de la legislación, declarando que la ley es expresión de su exclusiva voluntad y que la función del parlamento se reduce a una adhesión más o menos necesaria, secundaria, no esencial. Tal es su famosa tesis del «principio monárquico», que no se deduce de la Constitución, sino que, por así decirlo, se inserta en ella desde fuera para interpretarla en un sentido político determinado o más exactamente para deformar el Derecho positivo con la ayuda de una ideología extraña al mismo. O también la famosa distinción entre el mandato de la ley, que emanaría exclusivamente del monarca, y el contenido de la ley, que sería acordado entre el monarca y la representación nacional. Este método tiene como resultado que no se juzgue como una imperfección técnica de la Constitución, sino como su sentido profundo, el que una ley deba ser considerada válida con tal de que haya sido publicada en el *Boletín Oficial* con la firma del monarca, sin atender al hecho de que las prescripciones referentes a su adopción por el Parlamento se hayan o no observado. Se reduce así casi a la nada —al menos teóricamente— el progreso capital que implica el paso de la monarquía absoluta a la monarquía constitucional y, en todo caso, el problema de la constitucionalidad de la ley y de sus garantías. La inconstitucionalidad de una ley firmada por el monarca y *a fortiori* su anulación por esta razón no pueden aparecer en absoluto ante la conciencia jurídica como cuestiones de interés práctico. Además, la doctrina constitucionalista —apoyándose mucho más en la ideología a que antes hemos hecho referencia que en el texto de la Constitución— reivindica para el monarca no solamente la sanción de los textos legales,



sino también, junto con ella y en ella, la promulgación exclusiva de las leyes. Firmando el texto votado por el Parlamento, el monarca certificaría la constitucionalidad de la elaboración de la ley. Existiría pues, según esta doctrina, una cierta garantía, al menos en cuanto a una parte del procedimiento legislativo; pero es precisamente la instancia que debería ser controlada la que reivindica la función de control. El refrendo ministerial adscribe sin duda una responsabilidad al acto del monarca, pero la responsabilidad ministerial está desprovista de interés práctico en la monarquía constitucional, en la medida en que se dirige contra los actos del monarca y no puede tomarse en consideración cuando se trata de vicios del procedimiento legislativo atribuibles al Parlamento, dado que es este último quien la exige.

La teoría, todavía hoy muy difundida y defendida con la ayuda de los más diversos argumentos, de que es preciso privar a los órganos de aplicación del Derecho de todo examen de la constitucionalidad de las leyes, de que, como mucho, se debe conceder a los tribunales el control de la regularidad de la publicación, de que la constitucionalidad de la elaboración de las leyes está suficientemente garantizada por el poder de promulgación del jefe del Estado, y la consagración de tales puntos de vista políticos por el Derecho positivo, incluso en las Constituciones de las repúblicas actuales, se deben, en no pequeña medida, a la doctrina de la monarquía constitucional, cuyas ideas han influido, más o menos conscientemente, en la organización de las democracias modernas.

II. LA NOCION DE CONSTITUCION

4. La cuestión de la garantía y de la forma de la garantía de la Constitución, es decir, de la regularidad de los grados del ordenamiento jurídico que le están inmediatamente subordinados, exige previamente, para poder resolverla, que se disponga de una noción clara de Constitución. Solamente la teoría desarrollada aquí de la estructura jerárquica *(Stufenbau)* del ordenamiento jurídico es capaz de proporcionarla. Ni siquiera es exagerado afirmar que solamente esta teoría permite captar el sentido inmanente de esta noción fundamental de «Constitución», en la que ya pensaba la teoría del Estado de la antigüedad, puesto que esta noción implica la idea de una jerarquía de las formas jurídicas.

A través de las múltiples transformaciones sufridas, la noción de Constitución ha conservado un núcleo permanente: la idea de un principio supremo que determina el orden estatal en su totalidad y la esencia de la comunidad constituida por este orden. Se defina de una u otra forma, la Constitución es siempre el fundamento del Estado, la base del ordenamiento jurídico de que se trate. Lo que se entiende ante todo y

siempre por Constitución —y la noción coincide bajo este prisma con la de forma de Estado— es un principio en el que se expresa jurídicamente el equilibrio de las fuerzas políticas en el momento que se toma en consideración, es la norma que regula la elaboración de las leyes, de las normas generales en ejecución de las cuales se ejerce la actividad de los órganos estatales, de los tribunales y de las autoridades administrativas. Esta regla sobre la creación de las normas jurídicas esenciales del Estado, sobre la determinación de los órganos y el procedimiento de la legislación forma la Constitución en el sentido propio, originario y estricto de la palabra. Es la base indispensable de las normas jurídicas que regulan la conducta recíproca de los miembros de la comunidad estatal, así como de aquéllas que determinan los órganos necesarios para aplicarlas e imponerlas y la forma en que estos órganos deben proceder, es decir, en suma, la base fundamental del ordenamiento estatal.

De ahí surge la idea de asegurar a la Constitución la mayor estabilidad posible, diferenciando las normas constitucionales de las normas legales y sometiendo la revisión de las primeras a un procedimiento especial, que contemple condiciones más difíciles de reunir. Aparece así la distinción entre la forma constitucional y la forma legal ordinaria. En el límite, solamente la Constitución, en el sentido estricto y propio del término, está revestida de esta forma especial o —como se expresa habitualmente, si bien de forma no feliz— la Constitución en sentido material coincide con la Constitución en sentido formal.

Si el Derecho positivo conoce una forma constitucional especial, distinta de la forma legal, nada se opone a que esa forma se emplee también para normas que no encajan en la Constitución en sentido estricto y, ante todo, para normas que regulan, no la creación, sino el contenido de las leyes. Surge de ello la noción de Constitución en sentido amplio. Es esta noción amplia la que está presente cuando las Constituciones modernas contienen no solamente reglas sobre los órganos y el procedimiento de la legislación, sino también un catálogo de derechos fundamentales de los individuos o libertades individuales. De esta forma —éste es el sentido primordial, si no exclusivo, de esta práctica— la Constitución traza principios, directivas y límites al contenido de las leyes futuras. Proclamando la igualdad de los ciudadanos ante la ley, la libertad de opinión, la libertad de conciencia, la inviolabilidad de la propiedad, bajo la forma habitual de garantizar a los sujetos un derecho subjetivo a la igualdad, a la libertad, a la propiedad, etc., la Constitución dispone, en el fondo, que las leyes no solamente deberán ser elaboradas en la forma que ella prescribe, sino también que no podrán contener ninguna disposición que atente contra la igualdad, la libertad, la propiedad, etc. La Constitución no es entonces únicamente una regla procedimental sino también una regla sustantiva; y, por consiguiente, una ley

puede ser inconstitucional bien por razón de una irregularidad de procedimiento en su elaboración, bien por razón de un contenido contrario a los principios o directivas formulados en la Constitución, cuando la ley en cuestión vulnere los límites establecidos por la Constitución.

Se distingue con frecuencia entre inconstitucionalidad formal e inconstitucionalidad material de las leyes. Esta distinción no es admisible más que con la reserva de que la inconstitucionalidad llamada material es en último análisis también una inconstitucionalidad formal, en el sentido de que una ley cuyo contenido esté en contradicción con las prescripciones de la Constitución dejaría de ser inconstitucional si fuera votada como ley constitucional. No puede, pues, tratarse nunca de otra cosa más que de saber si debe observarse la forma legal o la forma constitucional. Si el Derecho positivo no diferencia entre estas dos formas, el establecimiento de principios, directivas y límites al contenido de las leyes no tiene sentido jurídico y es sólo una apariencia motivada por razones políticas, como lo son también, por lo demás, las libertades garantizadas constitucionalmente en el caso frecuente de que la Constitución autorice a la legislación ordinaria a limitarlas.

5. Las disposiciones constitucionales referentes al procedimiento y al contenido de las leyes no pueden precisarse más que por medio de las leyes. Las garantías de la Constitución no son entonces más que medios contra las leyes inconstitucionales; pero desde que —mediante la idea de forma constitucional— la noción de Constitución se ha extendido a objetos distintos del procedimiento legislativo y de la determinación de principio del contenido de las leyes, es posible que la Constitución se concrete por medio de formas jurídicas distintas de las leyes, en particular por medio de reglamentos o incluso por medio de actos jurídicos individuales. El contenido de la Constitución puede, en efecto, hacer inútil una ley, de la misma forma que una ley puede no necesitar de un reglamento para poder ser aplicada en actos administrativos o jurisdiccionales individuales. La Constitución puede, por ejemplo, disponer que, en condiciones perfectamente determinadas, puedan ser dictadas normas generales no mediante el voto parlamentario, sino mediante un acto del gobierno; se trata entonces de los reglamentos de necesidad, que tienen el mismo grado y fuerza que las leyes, a las que sustituyen y modifican, y que se encuentran inmediatamente subordinados a la Constitución, a diferencia de los simples reglamentos de ejecución, y que, por consiguiente, pueden ser, como las leyes, inmediatamente inconstitucionales, y contra los cuales han de dirigirse, de la misma manera que contra las leyes inconstitucionales, las garantías de la Constitución.

Pero nada se opone tampoco a que sean dictadas en forma constitucional normas que no contengan solamente principios, directivas y lími-

tes para el contenido de las leyes futuras, y que no puedan por ello ser concretadas más que por medio de leyes, sino que, por el contrario, regulen una materia de forma tan completa que sean ellas mismas inmediatamente aplicables a los casos concretos por medio de actos jurisdiccionales o administrativos. Así sucede cuando la Constitución —en este sentido amplio— determina cómo son nombrados ciertos órganos ejecutivos supremos —jefes del Estado, ministros, tribunales supremos, etc.— de tal forma que puede procederse a ello sin la intervención de ninguna regla de detalle —ley o reglamento— que complemente a la Constitución, sino en aplicación inmediata de la propia Constitución. Esta regulación está efectivamente incluida en la noción corriente de Constitución. Se entiende tradicionalmente por Constitución —en sentido material— no sólo las reglas referentes a los órganos y al procedimiento de la legislación sino también las relativas a los órganos ejecutivos supremos y, asimismo, las que determinan las relaciones básicas entre el Estado y sus súbditos, para lo cual se fija sencillamente el catálogo de los derechos fundamentales, es decir, si se quiere expresar de una forma jurídicamente correcta, se establecen ciertos principios sobre el contenido de las leyes. La práctica de los Estados modernos corresponde también a esta noción y sus Constituciones presentan, en general, estas tres partes.

Siendo así las cosas, hay no solamente normas generales —leyes o reglamentos— sino también actos individuales que están inmediatamente subordinados a la Constitución y que pueden ser, por consiguiente, inmediatamente inconstitucionales. El número de los actos individuales inmediatamente subordinados a la Constitución puede, naturalmente, ampliarse a voluntad; basta con revestir de la forma constitucional, por cualesquiera razones políticas, normas jurídicas directamente aplicables a casos concretos, votando, por ejemplo, como leyes constitucionales las leyes sobre las asociaciones o las Iglesias. Aunque una garantía de la regularidad de los actos de ejecución de estas leyes tenga formalmente el carácter de una garantía de la Constitución, es evidente que aquí, al haberse extendido la noción de Constitución mucho más allá de su ámbito originario y, por así decirlo, natural —el que resulta de la teoría de la estructura jerárquica del Derecho—, la garantía específica de la Constitución, cuya organización técnica debemos estudiar seguidamente —la justicia constitucional— no puede operar sin más problemas, porque el carácter individual del acto constitucional ocasionaría un concurso evidente de la justicia constitucional con la justicia administrativa, que es el sistema de medidas dirigidas a garantizar la legalidad de la ejecución y en particular de la administración.

6. En todos los casos considerados hasta ahora, se trataba exclusi-

vamente de actos inmediatamente subordinados a la Constitución y, en consecuencia, de casos de inconstitucionalidad inmediata. De estos actos se distinguen claramente aquellos que no están inmediatamente subordinados a la Constitución y que, por tanto, no pueden ser inconstitucionales más que mediatamente.

Cuando la Constitución proclama expresamente el principio de la legalidad de la ejecución *(Vollziehung)* en general y de la legalidad de los reglamentos en particular, esta legalidad significa al mismo tiempo —de forma indirecta— constitucionalidad, y viceversa. Aludimos aquí en particular, porque se trata de normas generales, al reglamento de ejecución, la tarea de asegurar la legalidad del cual puede clasificarse también, por razones que se examinarán más tarde, entre las funciones de la justicia constitucional. Observemos, además, que la inconstitucionalidad directa no siempre se deja distinguir claramente de la inconstitucionalidad indirecta porque, entre ambos tipos, pueden darse ciertas formas mixtas o intermedias. Así sucede, por ejemplo, cuando la Constitución autoriza inmediata, directamente, a todas las autoridades administrativas o a algunas de ellas a dictar reglamentos en los límites de su competencia y para asegurar la ejecución de las leyes que estas autoridades tienen que aplicar. Estas autoridades obtienen entonces inmediatamente de la Constitución su poder reglamentario. Pero lo que ellas deben ordenar, es decir, el contenido de sus reglamentos, está determinado por las leyes que se encuentran entre estos reglamentos y la Constitución. Estos reglamentos de ejecución se distinguen con toda claridad, precisamente por el grado de su proximidad a la Constitución, de aquella otra clase de reglamentos a los que se ha hecho alusión anteriormente, los que derogan a las leyes o las reemplazan, que se encuentran inmediatamente subordinados a la Constitución y que, por consiguiente, sólo pueden ser inconstitucionales y no ilegales.

Otro caso: cuando la Constitución proclama principios referentes al contenido de las leyes, por ejemplo, en un católogo de derechos fundamentales, los actos administrativos realizados en aplicación de estas leyes pueden ser inconstitucionales, en un sentido diferente de aquél en que lo es todo acto administrativo ilegal. Si, por ejemplo, la Constitución dispone que la expropiación no puede tener lugar más que mediante una indemnización plena y completa y si, en un caso concreto, se ha procedido a una expropiación sobre la base de una ley perfectamente constitucional —que proclama, también ella, el principio de la plena indemnización—, el acto administrativo no es ilegal y, por tanto, indirectamente inconstitucional en el sentido ordinario, porque no va solamente contra la ley y, por tanto, contra el principio constitucional general de la legalidad de la ejecución, sino también contra un principio especial expresamente proclamado por la Constitución —a saber, que toda

expropiación debe ser acompañada de una indemnización plena y completa— y vulnera, pues, este límite especial que la Constitución impone a la legislación. Se comprendería entonces que se pusiera en movimiento contra actos ilegales de esta naturaleza una institución de garantía de la Constitución.

El principio constitucional de la legalidad de la ejecución no significa solamente que todo acto de ejecución debe ser conforme a la ley, sino, más básicamente, que no puede haber acto de ejecución más que sobre la base de una ley, más que autorizado por una ley. Por consiguiente, si una autoridad estatal —tribunal u órgano administrativo— realiza un acto sin ninguna base legal, este acto no es, hablando propiamente, ilegal, dada la ausencia de toda ley con la que medir su legalidad, sino «sin ley» y, como tal, inmediatamente inconstitucional. Poco importa el que este acto «sin ley» no haga referencia a ley alguna o mencione una ley de forma puramente ficticia, como sería el caso, por ejemplo, si la administración expropiase una finca urbana invocando una ley que autorice la expropiación de fincas rústicas con vistas a una reforma agraria. Por claramente que este caso se distinga del caso anteriormente examinado de una expropiación ilegal por no estar acompañada de indemnización, no debe ocultarse que en general el límite entre actos «sin ley» y, por consiguiente, inmediatamente inconstitucionales y actos ilegales y, por consiguiente, de inconstitucionalidad simplemente mediata, no es un límite perfectamente claro.

7. Al lado de las leyes, de ciertos reglamentos y de los actos de ejecución que presentan los caracteres que se han indicado, los tratados internacionales deben considerarse como otra forma jurídica inmediatamente subordinada a la Constitución. Las Constituciones contienen, en general, prescripciones sobre su elaboración, autorizando al jefe del Estado a celebrarlos, acordando al Parlamento la facultad de ratificarlos, exigiendo para su validez interna su transformación en leyes, etc. Los principios constitucionales sobre el contenido de las leyes valen igualmente para los tratados internacionales o, al menos, pueden valer para ellos, pues es concebible también que el Derecho positivo los exceptúe de estas disposiciones. Los tratados internacionales deben ser vistos como manteniendo con la Constitución exactamente la misma relación que las leyes. Pueden ser inmediatamente inconstitucionales, tanto formalmente —por razón de su elaboración— como materialmente —por razón de su contenido—. Poco importa, por lo demás, que el tratado tenga un carácter general o individual.

El lugar del tratado internacional en el edificio del ordenamiento jurídico no puede, sin embargo, determinarse de una forma perfectamente unívoca. Puede interpretarse como una norma inmediatamente subordi-

nada a la Constitución y determinada por ella sólo si se supone que la Constitución es el grado supremo, es decir, si se adopta el punto de vista de la primacía del Derecho interno. Si uno se eleva más allá de este punto de vista y parte de la idea de la superioridad del Derecho internacional sobre los diferentes ordenamientos estatales, es decir, de la primacía del ordenamiento jurídico internacional, el tratado internacional se presenta como un ordenamiento jurídico superior a los Estados signatarios, creado, con arreglo a una regla de Derecho de gentes, por un órgano propio de la comunidad internacional formado por representantes de esos Estados. En cuanto a la determinación de los miembros de este órgano (jefes de Estado, ministros de asuntos exteriores, parlamentos, etc.) el Derecho internacional se remite a los diversos ordenamientos estatales o a sus Constituciones. Desde este punto de vista, el tratado es preeminente respecto de la ley e incluso de la Constitución, por cuanto puede derogar una ley ordinaria o constitucional, mientras que el supuesto inverso es imposible. Con arreglo a las reglas del Derecho internacional, un tratado no puede perder su fuerza obligatoria más que en virtud de otro tratado o de determinados hechos por él mismo determinados, pero no por un acto unilateral de una de las partes contratantes, como es el caso, particularmente, de una ley. Si una ley, incluso una ley constitucional, contradice un tratado, esta ley es irregular, es decir, contraria al Derecho internacional. Esta ley va inmediatamente contra el tratado y mediatamente contra el principio *pacta sunt servanda.*

Otros actos estatales distintos de las leyes pueden, naturalmente, ser contrarios al Derecho internacional, violando, mediata o inmediatamente, el principio de respeto a los pactos u otras reglas del Derecho internacional general. Si se supone, por ejemplo, que existe una regla de Derecho internacional con arreglo a la cual los extranjeros no pueden ser expropiados más que mediante indemnización plena y completa, entonces toda ley constitucional, toda ley ordinaria, todo acto administrativo estatal, toda sentencia que decidieran la expropiación sin indemnización de un extranjero serían contrarias al Derecho internacional. Debe observarse, por lo demás, que el Derecho internacional no declara él mismo la nulidad de los actos estatales que le son contrarios y que no ha elaborado todavía un procedimiento a través del cual estos actos irregulares pudieran ser anulados por un tribunal internacional. Estos actos siguen siendo, pues, válidos, si no son anulados en el curso de un procedimiento estatal. El derecho internacional no tiene, en último análisis, más sanción que la guerra, la cual no hace que desaparezca el acto contrario a sus reglas. Esto no impide que el Derecho internacional, si se supone su primacía, pueda constituir un patrón con el que medir la regularidad de todas las normas estatales, comprendida la de grado más alto entre ellas, la Constitución.

8. Una vez aclarada suficientemente la noción de Constitución y, con ella, la naturaleza de la constitucionalidad y de la inconstitucionalidad, puede examinarse ahora la cuestión de las garantías a establecer para la protección de la Constitución.

Se trata de las garantías generales que la técnica jurídica moderna ha desarrollado respecto a la regularidad de los actos estatales en general. Estas garantías pueden ser preventivas o represivas, personales u objetivas.

A) Las garantías preventivas tienden a prevenir la producción de actos irregulares. Las garantías represivas reaccionan contra el acto irregular una vez producido; tienden a impedir su repetición en el futuro, a reparar el daño por él causado, a hacerlo desaparecer y, eventualmente, a sustituirlo por un acto regular.

Los dos elementos pueden también, naturalmente, estar unidos en una misma medida de garantía.

Entre las numerosas garantías puramente preventivas posibles es importante, y debe considerarse aquí en primer lugar, la organización en tribunal de la autoridad que crea el Derecho, es decir, la independencia garantizada del órgano —mediante la inamovilidad, por ejemplo— consistiendo esta independencia en no estar jurídicamente obligado, en el ejercicio de sus funciones, por ninguna norma individual (orden) de otro órgano, en particular de un órgano superior o perteneciente a otro grupo de autoridades, y en no estar vinculado, por tanto, más que exclusivamente a las normas generales y, esencialmente, a las leyes y a los reglamentos. El poder de control sobre las leyes y reglamentos que se acuerde al tribunal es otra cuestión. La idea, todavía muy extendida, de que únicamente de esta forma puede garantizarse la regularidad de la jurisdicción descansa sobre la hipótesis errónea de que entre justicia y administración existe, desde el punto de vista jurídico, es decir, desde el punto de vista de la teoría o de la técnica jurídica, una diferencia de naturaleza. Ahora bien, precisamente desde el punto de vista de su relación con normas de grados superiores —relación decisiva para el postulado de la regularidad del ejercicio de la función— no puede percibirse una diferencia tal entre administración y jurisdicción, ni incluso entre ejecución y legislación. La distinción entre jurisdicción y administración reside exclusivamente en la forma de organización de los tribunales. La prueba de ello es la institución de la justicia administrativa, que consiste, bien en que actos administrativos, es decir, actos que normalmente emanan de autoridades administrativas, emanen de tribunales, o bien en que la regularidad de actos emanados de autoridades administrativas sea controlada por un tribunal y estos actos sean, en consecuencia, anulados,

si son considerados irregulares y, eventualmente, incluso reformados, es decir, sustituidos por un acto regular. La oposición tradicional entre justicia y administración, el dualismo, basado en esta oposición, en el seno del aparato de las autoridades estatales de ejecución, no puede explicarse sino históricamente y está llamado a desaparecer, si no son engañosos los síntomas que indican ya una tendencia a la unificación de este aparato. Tampoco puede explicarse más que históricamente el por qué se ve en la independencia de un órgano frente a las órdenes de otro una garantía del ejercicio regular de sus funciones.

La organización en tribunal de órgano de creación del Derecho es, no solamente la garantía preventiva más característica de la regularidad de los actos a producir, sino también la primera del grupo de garantías que llamamos personales. Las otras son las responsabilidad penal, la responsabilidad disciplinaria, y también la responsabilidad civil del órgano del que ha emanado un acto irregular.

B) Las garantías objetivas, que tienen al mismo tiempo un acentuado carácter represivo, son la nulidad y la anulabilidad del acto irregular.

La nulidad significa que un acto que pretende ser un acto jurídico, y especialmente un acto del Estado, no es objetivamente tal, porque es irregular, es decir, porque no responde a las condiciones que prescribe para él una norma jurídica de grado superior. El acto nulo carece de antemano de todo carácter jurídico, por lo que no hay necesidad de otro acto jurídico para privarle de su calidad usurpada de acto jurídico. Si, por el contrario, fuera necesario un acto tal, estaríamos en presencia, no de una nulidad, sino de una anulabilidad. Todo el mundo, tanto autoridades públicas como individuales particulares, tiene derecho a examinar en cualquier circunstancia la regularidad del acto nulo, a declararlo irregular y a tratarlo en consecuencia como no válido, no obligatorio. Solamente en la medida en que el Derecho positivo limita esta facultad de examinar todo acto que pretende el carácter de acto jurídico y de decidir sobre su regularidad, reservándola en condiciones precisas a ciertas instancias determinadas, un acto afectado de cualquier vicio jurídico puede no ser considerado *a priori* como nulo, sino solamente como anulable. A falta de una limitación de este tipo, todo acto jurídico viciado debería ser considerado como nulo, es decir, como no constituyendo un acto jurídico. De hecho, los diversos Derechos positivos contienen restricciones muy amplias a la facultad que, en principio, pertenece a todos, de tratar a los actos irregulares como nulos. En general, los actos de los particulares y los de las autoridades son tratados, a este respecto, de manera diferente. Por lo común, se constata una tendencia a tratar los actos de las autoridades públicas, aun irregulares, como válidos y obligatorios hasta tanto que otro acto de otra autoridad no los haga desaparecer. La cuestión de la regularidad o de la irregularidad de los actos de las autoridades no debe

ser decidida, sin más, por el individuo particular o el órgano estatal al que estos actos se dirigen, exigiendo obediencia, sino por la autoridad misma de quien ha emanado el acto cuya regularidad se discute o por otra autoridad cuya decisión se provoca por medio de un procedimiento determinado.

Este principio, aceptado en mayor o menor medida por los diferentes Derechos, y que se puede calificar de principio de presunción de validez de los actos de las autoridades públicas, tiene algunos límites. El Derecho positivo no puede decidir jamás que todo acto que se presente como acto de una autoridad pública deba sin distinción ser considerado como tal hasta que sea anulado, a causa de su irregularidad, por un acto emanado de otra autoridad. Sería evidentemente absurdo exigir un procedimiento semejante para la anulación, por ejemplo, de un acto que emane de un individuo que no tenga de ninguna manera la cualidad de autoridad pública. Pero, por otra parte, tampoco es posible considerar *a priori* como nulo todo acto que emane de una autoridad incompetente o compuesta de forma irregular o que haya sido producido mediante un procedimiento irregular. El problema, muy difícil tanto teórica como técnicamente, de la nulidad absoluta no interesa, sin embargo, para la cuestión de las garantías de la Constitución más que en la medida en que hay que afirmar que la nulidad —que no puede excluirse jamás completamente por el Derecho positivo— debe igualmente ser tomada en consideración por lo que se refiere a los actos inmediatamente subordinados a la Constitución y que, por consiguiente, la nulidad de estos actos es también en cierto sentido una garantía de la Constitución.

Ni los particulares ni las autoridades públicas deben considerar como ley a todo acto que se titule así. Puede haber, sin duda, actos que no tengan de leyes más que la apariencia. Pero no es posible definir por medio de una fórmula teórica general el límite que separa el acto nulo *a priori* que es una pseudo-ley, de un acto legislativo viciado pero válido, es decir, de una ley inconstitucional. Solamente el Derecho positivo podría asumir esta tarea; pero generalmente no lo hace o, al menos, no conscientemente ni de una forma precisa. Lo más frecuente es que deje la respuesta a esta cuestión a la autoridad encargada de decidir cuando un individuo —sea particular u órgano estatal— se niega a obedecer el acto en cuestión, alegando que se trata de una pseudo-ley. Pero, por esto mismo, el acto en cuestión ha salido de la esfera de la nulidad absoluta para entrar en la de la simple anulabilidad. Porque, en la decisión de la autoridad de que un acto al que se ha negado obediencia no era un acto jurídico, no puede verse más que la anulación de este acto con cierto efecto retroactivo. No ocurren las cosas de distinta forma cuando el Derecho positivo exige un mínimo de condiciones que deben reunirse para que un acto jurídico no sea nulo *a priori;* así, por ejemplo, cuando la Constitución decide que todo lo publicado con el título de ley en el *Bole-*

tín Oficial vale como ley, sean las que fueren sus otras irregularidades, en tanto que no haya sido anulada por una instancia habilitada para ello. Porque siempre es, a fin de cuentas, una autoridad pública quien debe declarar de forma auténtica si las condiciones mínimas se dan o no se dan, mientras que si no fuera así cada cual podría eximirse de obedecer a las leyes alegando simplemente que no son tales.

Desde el punto de vista del Derecho positivo, la situación de aquél a quien se dirige un acto con la pretensión de ser obedecido es, sin excepción, la siguiente: puede, si juzga el acto nulo, negarle obediencia; pero lo hace siempre a su cuenta y riesgo, es decir, asume el riesgo de que, al exigírsele responsabilidad por desobediencia, la autoridad que ha de decidir no considere el acto como nulo o declare que se han cumplido las condiciones mínimas exigidas por el Derecho positivo para su validez, sin prejuicio de su anulabilidad ulterior. En el caso contrario, la decisión de la autoridad significa la casación del acto con efecto retroactivo hasta el momento en que éste se produjo. Se impone esta interpretación porque la decisión es el resultado de un procedimiento que tiene por objeto la nulidad del acto —nulidad que es, en un primer momento, simplemente afirmada por el interesado— y, por lo tanto, la nulidad no puede de ninguna forma ser considerada como adquirida antes de la conclusión del procedimiento, pues éste puede desembocar en una decisión que la niegue, y porque la decisión debe, necesariamente, tener un carácter constitutivo, aunque, en su texto, se declare que el acto era nulo. Desde el punto de vista del Derecho positivo, es decir, desde el punto de vista de la autoridad que decide sobre el acto presuntamente nulo, no hay nunca más que anulabilidad, en el sentido de que la nulidad puede entenderse como un caso límite de anulabilidad, como una anulación con efecto retroactivo.

La anulabilidad del acto irregular significa la posibilidad de hacerlo desaparecer junto con sus consecuencias jurídicas. La anulación tiene, a decir verdad, grados, tanto en cuanto a su alcance como en cuanto a su efecto en el tiempo.

Desde la primera perspectiva, la anulación puede —es una primera solución— limitarse a un caso concreto. Si se trata de un acto individual, la cosa es obvia. Pero es distinto si se trata de una norma general. La anulación de una norma general permanece limitada al caso concreto cuando las autoridades —tribunales o autoridades administrativas— que deberían aplicar la norma, pueden o deben rechazar su aplicación en un caso concreto si la juzgan irregular y decidir en consecuencia como si esa norma no estuviera en vigor; pero, por lo demás, esa norma sigue estando en vigor y debe ser aplicada en otros casos por otras autoridades, si estas últimas no tienen la facultad de examinar su regularidad y de decidir sobre ella o si, teniendo dicha facultad, la juzgan regular. La

autoridad llamada a aplicar la norma general que puede quitar validez a la misma para el caso concreto si la considera irregular tiene ciertamente la facultad de anularla —porque despojar de validez a una norma y anularla son una y la misma cosa—, pero la anulación es simplemente parcial, limitada al caso en cuestión. Tal es la situación de los tribunales —pero no de las autoridades administrativas— frente a los reglamentos, según un buen número de Constituciones modernas. Pero, frente a las leyes, los tribunales están, por regla general, lejos de poseer facultades de control tan amplias. Lo más frecuente es que no puedan examinar la regularidad, es decir, la constitucionalidad, de las leyes bajo todos los aspectos, sino solamente verificar la regularidad de su publicación y que no puedan, en consecuencia, rechazar su aplicación al caso concreto más que por causa de alguna irregularidad cometida en esta publicación. Los defectos y la insuficiencia de una anulación así limitada al caso concreto son evidentes. Ante todo, la falta de unidad de soluciones y la inseguridad jurídica que resulta de ello y que se hace sentir muy desagradablemente cuando un tribunal se abstiene de aplicar un reglamento o incluso una ley, por considerarlos irregulares, mientras que otro tribunal hace lo contrario y a las autoridades administrativas, cuando son llamadas a intervenir, les está prohibido negarse a la aplicación de la norma. La centralización de la facultad de examinar la regularidad de las normas generales se justifica ciertamente desde todos los puntos de vista. Pero si se decide confiar este control a una autoridad única, resulta posible abandonar la limitación de la anulación al caso concreto en beneficio del sistema de la anulación total, es decir, para todos los casos en que la norma habría de ser aplicada. Es claro que un poder tan considerable no puede confiarse más que a una instancia central suprema.

En cuanto a su alcance en el tiempo, la anulación puede limitarse al futuro o extenderse, por el contrario, igualmente hacia el pasado, es decir, tener o no efecto retroactivo. Esta diferencia sólo tiene sentido, naturalmente, para los actos que tienen consecuencias jurídicas duraderas y afecta, pues, ante todo, a la anulación de normas generales. El ideal de la seguridad jurídica exige que, en general, sólo se atribuya a la anulación de una norma general irregular efecto *pro futuro*, es decir, a partir de la anulación. Hay que considerar incluso la posibilidad de que la anulación no entre en vigor sino transcurrido un cierto plazo. De la misma manera que puede haber razones válidas para hacer preceder la entrada en vigor de una norma general —ley o reglamento, por ejemplo— de una *vacatio legis*, podría haber también razones para hacer que una norma anulada no pierda vigor sino transcurrido cierto plazo después de la sentencia de anulación. Sin embargo, ciertas circunstancias pueden hacer necesaria una anulación retroactiva. No hay que pensar sólo en el caso límite anteriormente considerado de una retroactividad ilimitada en

la que la anulación del acto equivale a su nulidad, cuando el acto irregular debe, según la apreciación soberana de la autoridad competente para anularlo, o en virtud de la exigencia por el Derecho positivo de un mínimo de condiciones para su validez, ser considerado como un puro y simple pseudo-acto jurídico; debe pensarse más bien, sobre todo, en un efecto retroactivo excepcional, limitado a ciertos casos o a una cierta categoría de casos.

Para la organización técnica de la anulación de un acto, es también muy importante saber si la anulación podrá ser llevada a cabo únicamente por el órgano del que emanó el acto o si se confiará a un órgano distinto. Son principalmente razones de prestigio las que conducen a la adopción del primero de los procedimientos. Se quiere evitar que la autoridad del órgano que dictó la norma irregular y que es considerado como un órgano supremo o, por lo menos, que actúa bajo el control y la responsabilidad de un órgano supremo, se debilite —especialmente si se trata de una norma general— por el hecho de que otro órgano esté autorizado para anular sus actos y se sitúe, por consiguiente, por encima del primero, que debe ser considerado supremo. No solamente se apela a la «soberanía» del órgano del que ha emanado el acto irregular, sino también al dogma de la separación de poderes, para evitar la anulación de los actos de una autoridad por otra autoridad. Sucede así, por ejemplo, cuando se trata de actos de autoridades administrativas supremas y la instancia encargada, llegado el caso, de anularlos habría de estar, por consiguiente, fuera de la organización administrativa y tener, tanto por su función como por su organización, el carácter de una autoridad jurisdiccional independiente, es decir, de un tribunal. Teniendo en cuenta el carácter más que problemático de la distinción entre justicia y administración, la invocación a la separación de poderes tiene en este caso tan poco valor como la invocación a la «soberanía» del órgano. Ambos argumentos juegan, por otra parte, un papel peculiar en la cuestión de las garantías de la Constitución. Bajo el pretexto de que debe respetarse la soberanía del órgano del que emana un acto irregular o la división de poderes, se abandona la anulación del acto irregular a la discreción de este mismo órgano, concediendo solamente a los interesados el derecho a presentar una petición de anulación desprovista de fuerza obligatoria, una simple «queja». O bien existe un procedimiento regular que debe conducir a la abrogación del acto irregular, pero la demanda que abre el procedimiento no obliga a la autoridad más que a tramitarla, pero no a concluirla de una manera determinada, es decir, anulando el acto impugnado. Esta anulación sigue estando, pues, dentro del ámbito del poder discrecional, aunque legalmente condicionado, del propio órgano del que ha emanado el acto irregular y al que no controla ningún órgano superior. Habría, en fin, que considerar un tercer sistema que constitu-

ye, por otra parte, una forma de transición hacia el segundo tipo que hemos indicado: la cuestión de la regularidad del acto es decidida por una autoridad distinta, pero la anulación del acto queda reservada al órgano del que ha emanado. Este órgano puede, sin embargo, estar jurídicamente obligado por la decisión del otro órgano de anular el acto considerado irregular y el cumplimiento de esta obligación puede incluso estar ligado a un plazo. Pero tampoco esta variante ofrece una garantía suficiente y no hace falta demostrarlo con gran detalle. Esta garantía no existe más que si la anulación del acto irregular es dictada inmediatamente por un órgano completamente diferente e independiente de aquél del que ha emanado el acto irregular. Si nos atenemos a la división tradicional de las funciones estatales en legislación, jurisdicción y administración y asimismo a la división, conectada con la anterior, del aparato de las autoridades estatales en tres grupos de órganos —un aparato legislativo, un aparato jurisdiccional y un aparato administrativo— hay que distinguir entre, por una parte, el caso en el que la anulación de un acto irregular permanece en el interior del mismo aparato de autoridades —cuando, por ejemplo, los actos administrativos o las sentencias irregulares son anulados por un nuevo acto administrativo o una nueva sentencia, es decir, por un acto emanado de una autoridad perteneciente al mismo grupo de órganos, autoridad administrativa superior en un caso, autoridad judicial superior en el otro— y, por otra, el caso en el que la autoridad que anula pertenece a un grupo distinto de órganos. El recurso administrativo pertenece al primer tipo; la justicia administrativa es un ejemplo del segundo. Es un rasgo característico de los sistemas jurídicos modernos el que la regularidad de los actos jurisdiccionales sea garantizada casi sin excepción por medios del primer tipo. En la mera independencia de los tribunales se ve, en efecto, una garantía suficiente de la regularidad de sus actos.

La anulación del acto irregular plantea la cuestión de su sustitución por un acto regular. Es preciso distinguir, a este respecto, dos posibilidades técnicas: la autoridad competente puede tener también la facultad de sustituir el acto anulado por un acto regular, es decir, tener la facultad no solamente de anular sino también de reformar. Pero la producción del acto regular puede igualmente dejarse a la autoridad cuyo acto irregular ha sido anulado. Si esta autoridad se encuentra entonces vinculada a la solución jurídica que la instancia de anulación ha formulado en su resolución —por ejemplo, bajo la forma de motivos— su independencia sufre una restricción, lo cual, si se trata de la anulación de una sentencia, no debe olvidarse a la hora de apreciar la independencia de los jueces como garantía específica de la regularidad de la ejecución.

IV. LAS GARANTIAS DE LA CONSTITUCIONALIDAD

Entre las medidas técnicas anteriormente indicadas que tienen por objeto garantizar la regularidad de las funciones estatales, la anulación del acto inconstitucional es la que representa la principal y más eficaz garantía de la Constitución. Esto no significa que no se puedan considerar otros medios para asegurar la regularidad de los actos a ella subordinados.

Sin duda la garantía preventiva, personal —la organización en tribunal del órgano del que emana el acto— está excluida de antemano. La legislación —y de ella principalmente se trata aquí— no puede ser confiada a un tribunal; no tanto a causa de la diversidad de las funciones legislativa y jurisdiccional como más bien porque la organización del órgano legislativo obedece esencialmente a consideraciones distintas de la de la constitucionalidad de su funcionamiento. Lo que aquí decide es la gran antítesis entre democracia y autocracia.

Por el contrario, las garantías represivas —la responsabilidad constitucional y la responsabilidad civil de los órganos de los que emanen actos irregulares— son perfectamente posibles; en materia de legislación, no se trata sin duda de la responsabilidad del Parlamento como tal o de sus miembros: un órgano colegiado no es, por diferentes razones, un sujeto apropiado de responsabilidad penal o civil. Sin embargo, los individuos asociados a la actividad de legislar —jefe del Estado, ministros— pueden estar sujetos a responsabilidad por la inconstitucionalidad de las leyes, sobre todo si la Constitución dispone que ellos asumen, por la promulgación o por su refrendo, la responsabilidad de la constitucionalidad del procedimiento legislativo. De hecho, la institución de la responsabilidad ministerial, característica de las Constituciones modernas, sirve también para asegurar la constitucionalidad de las leyes; y es obvio que esta responsabilidad personal del órgano puede utilizarse igualmente para garantizar la legalidad de los reglamentos y asimismo, y especialmente, la regularidad de los actos individuales inmediatamente subordinados a la Constitución.

A propósito de este último punto, puede también pensarse particularmente en la responsabilidad pecuniaria por los daños causados por los actos irregulares. La responsabilidad ministerial, sin embargo, no es en sí misma —como lo prueba la historia constitucional— un medio muy eficaz; e incluso las demás garantías personales son igualmente insuficientes en la medida en que no afectan a la fuerza obligatoria del acto irregular y, en particular, de la ley inconstitucional. Resulta hasta difícil decir, en este estado de cosas, que la Constitución se encuentre garantizada; esto no se produce verdaderamente más que cuando es posible la anulación de los actos inconstitucionales.

9. No hay supuesto de garantía de la regularidad en el que exista mayor tentación de confiar la anulación de los actos irregulares al mismo órgano del que han emanado que el de la garantía de la Constitución. Pero en ningún otro caso estaría más contraindicado este procedimiento. Porque la única forma en la que se podría ver en cierta medida una garantía eficaz de la constitucionalidad —declaración de la irregularidad por un órgano distinto y obligación para el órgano autor del acto irregular de anularlo— es aquí impracticable, porque el Parlamento no puede, por su propia naturaleza, ser obligado de forma eficaz. Sería, además, una ingenuidad política pensar que el Parlamento anularía una ley que él mismo ha votado porque otro órgano la haya declarado inconstitucional. En realidad, el órgano legislativo se considera a sí mismo como un libre creador del Derecho y no como un órgano de aplicación del Derecho, vinculado a la Constitución, como teóricamente, aunque en una medida relativamente limitada, lo está. No es, pues, con el propio Parlamento con quien hay que contar para hacer efectiva su subordinación a la Constitución. Es a un órgano diferente del Parlamento, independiente de él, y por consiguiente también de cualquier otra autoridad estatal, a quien hay que encomendar la anulación de sus actos inconstitucionales: es decir, a una jurisdicción o tribunal constitucional.

Se dirigen, de ordinario, ciertas objeciones a este sistema. La primera es, naturalmente, que una institución tal sería incompatible con la soberanía del Parlamento. Pero —haciendo abstracción de que no cabe hablar de la soberanía de un determinado órgano estatal, pues la soberanía pertenece, todo lo más, al ordenamiento estatal como tal— este argumento se viene abajo simplemente porque no se puede dejar de reconocer que la Constitución regula, en definitiva, el procedimiento legislativo de la misma forma que las leyes regulan el procedimiento de los tribunales y de las autoridades administrativas, que la legislación está subordinada a la Constitución exactamente igual que la justicia y la administración lo están a la legislación y que, por consiguiente, el postulado de la constitucionalidad de las leyes es, tanto teórica como técnicamente, absolutamente idéntico al postulado de la legalidad de la jurisdicción y de la administración. Si, frente a estas consideraciones, se continúa afirmando la incompatibilidad de la justicia constitucional con la soberanía del legislador, ello se hace simplemente para disimular el deseo del poder político que se expresa en el órgano legislativo de no dejarse limitar —en contradicción patente con el Derecho positivo— por las normas de la Constitución. Pero, aunque se apruebe esta actitud por razones de oportunidad, no hay ningún argumento jurídico que pueda autorizarla.

No son las cosas muy distintas en lo referente a la segunda objeción, que parte del principio de la separación de poderes. Ciertamente, la anulación de un acto legislativo por un órgano distinto del propio órgano legislativo constituye una invasión del «poder legislativo», como corrientemente se dice. Pero el carácter muy problemático de esta argumentación se ve con claridad si se considera que el órgano al que está encomendada la anulación de las leyes inconstitucionales, aunque reciba —por la independencia de sus miembros— la organización propia de un tribunal, no ejerce, sin embargo, verdaderamente una función jurisdiccional. En la medida en que se puede distinguir entre ellas, la diferencia entre la función jurisdiccional y la función legislativa reside ante todo en que ésta crea normas generales, mientras que aquélla sólo crea normas individuales*. Ahora bien, anular una ley es dictar una norma general; porque la anulación de una ley tiene el mismo carácter de generalidad que su producción y no es, por así decirlo, sino producción con un signo negativo y, por tanto, una función legislativa. Un tribunal que tiene el poder de anular las leyes es, por consiguiente, un órgano del poder legislativo. La anulación de las leyes por un tribunal puede, pues, interpretarse con igual razón más como un reparto del poder legislativo entre dos órganos que como una intrusión en el poder legislativo. Ahora bien, en este caso no se habla generalmente de una violencia del principio de separación de poderes, como tampoco se hace, por ejemplo, cuando, en las Constituciones de las monarquías constitucionales, la legislación es encomendada en principio al Parlamento conjuntamente con el monarca, pero este último tiene, conjuntamente con los ministros y en ciertas circunstancias excepcionales, la facultad de dictar decretos que derogan a las leyes. Nos conduciría demasiado lejos examinar aquí los motivos políticos de los que ha nacido toda esta doctrina de la separación de poderes, aunque solamente así podría verse el sentido verdadero de este principio, que es su función de equilibrio de las fuerzas políticas en la monarquía constitucional. Si se quiere mantenerlo en la República democrática sólo puede razonablemente ser tomado en consideración, de entre sus diferentes significados, aquél que se expresa mejor en la fórmula división de poderes que en la de separación de los mismos, es decir, el que alude a la idea del reparto del poder entre órganos diferentes no tanto para aislarlos recíprocamente como para permitir un control recíproco de unos sobre otros. Y esto no sólo para impedir la concentración de un poder excesivo en manos de un solo órgano —concentración que sería peligrosa para la democracia—, sino también para garantizar la regularidad del funcionamiento de los dife-

* Puede dejarse aquí de lado el hecho de que incluso esta distinción no es una distinción de principio y, en particular, que el legislador —especialmente el Parlamento— puede dictar también normas individuales.

rentes órganos. Pero entonces la institución de la justicia constitucional no está en absoluto en contradicción con el principio de separación de poderes sino que constituye, por el contrario, una afirmación del mismo.

El problema de saber si el órgano llamado a anular las leyes inconstitucionales puede ser un tribunal carece, por consiguiente, de dificultad.

Su independencia, tanto frente al Parlamento como frente al gobierno, es un postulado evidente. Porque son precisamente el Parlamento y el gobierno, en su calidad de órganos que participan en el procedimiento legislativo, quienes deben ser controlados por la jurisdicción constitucional. Cabría, todo lo más, tomar en consideración si del hecho de que la anulación de las leyes constituye una función legislativa se derivan ciertas consecuencias particulares en orden a la composición y al nombramiento de esta instancia. En realidad no es así, sin embargo. Porque todas las consideraciones políticas que dominan el problema de la formación del órgano legislativo no entran en juego cuando se trata de la anulación de las leyes. Aparece en este punto la distinción entre la elaboración y la simple anulación de las leyes. La anulación de una ley se produce, esencialmente, en aplicación de las normas de la Constitución. Está ausente casi por completo aquí la libre creación que caracteriza a la legislación. Mientras que el legislador no está vinculado a la Constitución más que con respecto al procedimiento y solamente de forma excepcional respecto al contenido de las leyes que debe dictar —y tan sólo por medio de principios o directivas generales—, la actividad del legislador negativo, de la jurisdicción constitucional, está, por el contrario, absolutamente determinada por la Constitución. Y es precisamente por ello, por lo que su función se asemeja a la de cualquier otro tribunal; pues se trata principalmente de aplicación y sólo en una débil medida de creación del Derecho y, por tanto, de algo propiamente jurisdiccional. Para su constitución entran, pues, en juego los mismos principios que para la organización de los tribunales o de los órganos ejecutivos.

No es posible proponer, a este respecto, una solución uniforme para todas las Constituciones posibles: la organización de la jurisdicción constitucional habrá de adaptarse a las particularidades de cada una de ellas. He aquí, sin embargo, algunas consideraciones de valor y alcance generales: el número de sus miembros no habrá de ser demasiado alto, dado que está llamada a pronunciarse esencialmente sobre cuestiones jurídicas y debe cumplir una misión puramente jurídica de interpretación de la Constitución. Entre los métodos de selección particularmente típicos, no es posible encomiar sin reservas ni la simple elección por el Parlamento ni el nombramiento exclusivo por el jefe del Estado o por el gobierno. Podrían, quizás, combinarse ambos métodos, haciendo, por ejemplo, que los jueces fueran elegidos por el Parlamento a propuesta del gobierno,

quien habría de proponer varios candidatos para cada uno de los puestos a ocupar, o a la inversa. Es de la mayor importancia conceder a los juristas de profesión una presencia adecuada en la composición de la jurisdicción constitucional. Esto podría conseguirse concediendo, por ejemplo, a las Facultades de Derecho o a una comisión común de todas las Facultades de Derecho del país un derecho de presentación al menos para una parte de los puestos, o también concediendo al propio tribunal el derecho a hacer una propuesta para toda vacante o a curbrirla a su elección, es decir, por cooptación. El tribunal tiene, en efecto, el mayor interés en reforzar él mismo su autoridad llamando a su seno a especialistas eminentes. Es igualmente importante excluir de la jurisdicción constitucional a los miembros del Parlamento o del gobierno, puesto que son precisamente sus actos los que se tratan de controlar. Es tan difícil como deseable excluir de la jurisprudencia de la jurisdicción constitucional toda influencia política. No puede negarse que también los especialistas pueden —consciente o inconscientemente— dejarse determinar por consideraciones políticas. Si este peligro es particularmente grande resulta preferible aceptar, más que una influencia oculta y por ello incontrolable de los partidos políticos, la participación legítima de los mismos en la formación del tribunal, haciendo, por ejemplo, que se provean una parte de sus puestos por elección del Parlamento, teniendo en cuenta la fuerza relativa de cada partido. Si los demás puestos son confiados a especialistas, éstos pueden atender mucho más a consideraciones puramente técnicas, puesto que entonces su conciencia política se encuentra liberada por la colaboración de los miembros llamados a defender intereses puramente políticos.

2.° *El objeto del control de constitucionalidad*

10. Las leyes de las que se alega inconstitucionalidad constituyen el objeto principal de la justicia constitucional.

Por leyes hay que entender los actos así denominados de los órganos legislativos, es decir, en las democracias modernas, de los Parlamentos centrales o —si se trata de un Estado federal— locales.

Deben estar sometidos al control de la jurisdicción constitucional todos los actos que reciban la forma de ley, aunque no contengan más que normas individuales, y también, por ejemplo, el presupuesto y todos los demás actos que la doctrina tradicional se inclina, por cualquier razón, a ver como simples actos administrativos a pesar de su forma de ley. El control de su regularidad no puede confiarse a ninguna instancia distinta de la jurisdicción constitucional. Pero también debe ser verificada por la jurisdicción constitucional la constitucionalidad de otros actos del Par-

lamento, que tienen, según la Constitución, carácter obligatorio sin revestir necesariamente la forma de ley —no exigiéndose su publicación en el *Boletín Oficial*— tales como el reglamento del Parlamento o la aprobación del presupuesto (suponiendo, naturalmente, que no deba tener lugar en forma de ley) y otros actos semejantes.

Deben estar, asimismo, sometidos al control de la jurisdicción constitucional todos los actos que pretenden valer como leyes, pero que no lo son por falta de una condición esencial cualquiera —suponiendo, naturalmente, que no estén viciados de nulidad absoluta, en cuyo caso no podrían constituir el objeto de un procedimiento de control— así como los actos que no pretenden ser leyes, pero que debieran serlo según la Constitución y que —con el fin, por ejemplo, de sustraerlos al control de constitucionalidad— han sido inconstitucionalmente revestidos de otra forma, bien votados por el Parlamento como simples resoluciones no publicadas, bien publicados como simples reglamentos. En el caso, por ejemplo, de que la jurisdicción constitucional no debiera controlar más que la constitucionalidad de las leyes y el gobierno, no pudiendo obtener la aprobación de una ley, regulara por vía reglamentaria una materia que, según la Constitución, no puede serlo más que por medio de la ley, este reglamento que ocupara inconstitucionalmente el lugar de una ley debería poder ser impugnado ante la jurisdicción constitucional.

Estos ejemplos no son imaginarios: se ha visto en Austria cómo el Parlamento de un Estado miembro de la Confederación trataba de regular una materia por vía de simple resolución no publicada porque sabía que una ley sería anulada por la jurisdicción constitucional. Si se quiere impedir la posibilidad de eludir el control jurisdiccional, actos semejantes deben poder ser impugnados ante esta jurisdicción. Y este principio debe aplicarse por analogía a todos los demás objetos del control de constitucionalidad.

11. II. La competencia de la jurisdicción constitucional no debe limitarse al control de la constitucionalidad de las leyes.

Esta competencia debe extenderse, en primer lugar, a los reglamentos que tienen fuerza de ley, que son actos inmediatamente subordinados a la Constitución y cuya regularidad consiste exclusivamente —como ya se ha indicado— en su constitucionalidad. Tal es el caso, particularmente, de los reglamentos de necesidad. El control de su constitucionalidad es especialmente importante en la medida en que, en este terreno, toda violación de la Constitución significa un atentado a la frontera, políticamente tan importante, que separa las esferas respectivas del gobierno y del Parlamento. Cuanto más estrictas son las condiciones en que la Constitución los autoriza, tanto más grande es el peligro de una aplicación inconstitucional de estas disposiciones y tanto más necesario,

por consiguiente, un control jurisdiccional de su regularidad. La experiencia enseña, en efecto, que, en todos los casos en que la Constitución autoriza estos reglamentos de necesidad, su constitucionalidad resulta siempre, con razón o sin ella, apasionadamente discutida. Es importante que, para decidir estas controversias, exista una instancia suprema cuya objetividad esté fuera de discusión, sobre todo si —porque así lo exigen las circunstancias— estos reglamentos inciden sobre materias importantes.

El control de la constitucionalidad de los reglamentos que derogan leyes por parte de la jurisdicción constitucional no suscita dificultades, puesto que estos reglamentos tienen, en la jerarquía de los fenómenos jurídicos, el mismo rango que las leyes y son, por ello, llamados a veces leyes o reglamentos con fuerza de ley. Pero habría que atribuir igualmente a la jurisdicción constitucional el control de la constitucionalidad de los simples reglamentos de ejecución. Estos reglamentos no son, sin duda, como ya hemos dicho, actos inmediatamente subordinados a la Constitución; su irregularidad consiste inmediatamente en su ilegalidad y sólo de forma mediata en su inconstitucionalidad. Si, a pesar de esto, proponemos extender también a ellos la competencia de la jurisdicción constitucional, esta propuesta no obedece tanto al carácter relativo, que anteriormente señalábamos, de la oposición entre constitucionalidad directa y constitucionalidad indirecta, como a la toma en consideración de la frontera natural entre actos jurídicos generales y actos jurídicos individuales.

El punto esencial en la determinación de la competencia de la justicia constitucional es, en efecto, el de su delimitación adecuada frente a la de la justicia administrativa que existe en la mayoría de los Estados. Desde un punto de vista puramente teórico, la separación entre ambas competencias podría basarse en la noción de garantía de la Constitución, atribuyendo a la jurisdicción constitucional la decisión sobre la regularidad de todos los actos inmediatamente subordinados a la Constitución. Se situarían entonces, indudablemente, dentro de su competencia asuntos que, en muchos Estados, forman parte hoy de la de los tribunales administrativos, como por ejemplo, las controversias relativas a la regularidad de los actos administrativos individuales inmediatamente subordinados a la Constitución. Por otra parte, la competencia de la jurisdicción constitucional no se extendería al control de ciertos actos jurídicos que hoy no pertenecen, en general, a la justicia administrativa, como es el caso, particularmente, de los reglamentos. Ahora bien, la jurisdicción constitucional es ciertamente la instancia más cualificada para decidir la anulación de los reglamentos ilegales. Y ello no solamente porque en este punto no habría concurrencia con la competencia actualmente reconocida —en general— a los tribunales administrativos y que se limita

en principio a la anulación de actos administrativos individuales sino también, en particular, porque hay una íntima afinidad entre el control de la constitucionalidad de las leyes y el de la legalidad de los reglamentos, a causa del carácter general de unas y otros. Dos perspectivas concurren, pues, para la determinación de la competencia de la jurisdicción constitucional: por una parte, la noción pura de garantía de la Constitución, que conduciría a incluir en esta competencia todos y sólo los actos inmediatamente subordinados a la Constitución; por otra parte, la oposición entre actos generales y actos individuales, que conduciría a ubicar en la jurisdicción constitucional el control de las leyes y asimismo el de los reglamentos. Es preciso, dejando al margen todo prejuicio doctrinal, combinar estos dos principios con arreglo a las necesidades de la Constitución de que se trate.

12. III. Si se incluye a los reglamentos en el ámbito de la justicia constitucional, pueden aparecer ciertas dificultades respecto a su delimitación exacta, toda vez que hay ciertas categorías de normas generales que no se dejan distinguir fácilmente de los reglamentos, particularmente las situadas en la esfera de la autonomía municipal, aprobadas por los plenos o por otros órganos del ayuntamiento, y también las contenidas en actos jurídicos que sólo alcanzan carácter obligatorio mediante la aprobación por una autoridad pública (ejemplos: tarifas de compañías ferroviarias, estatutos de sociedades anónimas, convenios colectivos de trabajo, etc...). Caben, en efecto, muchos grados intermedios entre las reglas jurídicas generales que emanan exclusivamente de una autoridad pública —es decir, los reglamentos *stricto sensu*— y los actos jurídicos generales de Derecho privado. Cualquier línea de demarcación entre ambos será siempre, por tanto, más o menos arbitraria. Con esta reserva, se puede recomendar que no sean sometidas al control de la jurisdicción constitucional más que las normas generales que emanen exclusivamente de autoridades públicas, tanto centrales como locales, es decir, tanto si se trata de autoridades estatales en sentido estricto como si de autoridades provinciales o incluso municipales. El municipio no es sino un componente del Estado y sus órganos no son más que órganos estatales descentralizados.

13. IV. Como hemos indicado anteriormente, también los tratados internacionales han de ser considerados —desde el punto de vista de la primacía del ordenamiento estatal— como actos inmediatamente subordinados a la Constitución. Los tratados tienen normalmente el carácter de reglas generales. Si se cree que debe instituirse un control de su regularidad, puede pensarse seriamente en confiarlo a la jurisdicción constitucional. Nada se opone jurídicamente a que la Constitución de un Esta-

do le atribuya esta competencia, con el poder de anular los tratados que juzgue inconstitucionales. A favor de esta extensión de la justicia constitucional podrían invocarse argumentos no desdeñables. Al ser una fuente de Derecho equivalente a la ley, el tratado internacional puede derogar leyes; es, pues, del más alto interés político que el tratado sea conforme a la Constitución y respete, particularmente, las reglas de ésta que determinan el contenido de las leyes y de los tratados. Ninguna regla del Derecho internacional se opone a este control de los tratados. Si, como debe admitirse, el Derecho internacional autoriza a los Estados a determinar en sus Constituciones qué órganos pueden en exclusiva celebrar válidamente tratados, es decir, celebrarlos de forma que obliguen a las partes contratantes, no puede ser contrario al Derecho internacional crear una institución que garantice la aplicación de normas que este Derecho autoriza. No puede invocarse aquí la regla según la cual los tratados no pueden ser derogados unilateralmente por uno de los Estados contratantes, porque esta regla supone, evidentemente, que el tratado ha sido celebrado de forma válida. Un Estado que quiere celebrar un tratado con otro Estado debe informarse acerca de la Constitución de este último. De la misma forma a como sucede si ha negociado con un órgano incompetente del otro Estado, tampoco debe reprocharse más que a sí mismo si el tratado concluido está en contradicción en cualquier otro punto con la Constitución de la otra parte contratante y es, por consiguiente, nulo o anulable. Aun si se admitiera que el Derecho internacional determina directamente el órgano estatal competente para celebrar tratados en la persona del jefe del Estado y, también, que existe una regla de Derecho internacional con arreglo a la cual los Estados no están obligados a aceptar un control de la regularidad de los tratados que celebren con Estados extranjeros ni su anulación total o parcial por una autoridad de estos Estados, las disposiciones en contrario de la Constitución no resultarían menos válidas; la anulación del tratado constituiría simplemente, desde el punto de vista del Derecho internacional, una violación que se podría sancionar con la guerra. Cuestión por completo distinta —política y no jurídica— es saber si el interés que tienen los Estados en poder celebrar tratados permite que se expongan a los riesgos de una anulación por la jurisdicción constitucional. Si se comparan, por una parte, los intereses de política interna que hablan en favor de la extensión de la justicia constitucional a los tratados internacionales y, por otra, los intereses de política exterior que hablan en sentido contrario, es posible que estos últimos merezcan prevalecer. Desde el punto de vista de los intereses de la comunidad internacional sería, sin discusión, deseable que se atribuyera el control de la regularidad de los tratados internacionales, y asimismo el conocimiento de las controversias que puede suscitar su ejecución, a una instancia internacional, excluyendo de

todo ello, en cuanto unilateral, a cualquier jurisdicción estatal. Pero ésta es una cuestión ajena al objeto de este trabajo y una solución que el desarrollo técnico actual del Derecho internacional no permite quizás considerar como posible.

14. V. Finalmente, ¿en qué medida debe encomendarse a la justicia constitucional el control de la regularidad de los actos jurídicos individuales? No afecta la cuestión a los actos de los tribunales. Se considera, en efecto, que el mero hecho de que un acto jurídico emane de un tribunal constituye una garantía suficiente de su regularidad. Que esta regularidad consista inmediata o mediatamente en una constitucionalidad no es de manera general un motivo suficiente para sustraer estos actos a las jurisdicciones de Derecho común y encomendar su conocimiento a un tribunal constitucional especial. En cuanto a los actos individuales emanados de las autoridades administrativas no deben tampoco, aunque se trate de actos inmediatamente subordinados a la Constitución, estar sometidos al control del tribunal constitucional; sino, al menos en principio, al de los tribunales administrativos. Esto en interés, ante todo, de una delimitación clara de sus competencias respectivas, a fin de evitar conflictos de atribuciones y duplicicidades de competencias que pueden presentarse muy fácilmente, a causa del carácter muy relativo de la oposición entre constitucionalidad directa y constitucionalidad indirecta. Quedarían, pues, para la jurisdicción constitucional únicamente los actos jurídicos individuales emanados del Parlamento, revistan la forma de ley o la de tratado internacional; pero estos actos entrarían en la competencia de la jurisdicción constitucional en tanto que leyes o tratados. Se podría, sin embargo, extender esta competencia a otros actos del Parlamento, aunque no revistan la forma de leyes o de tratados, con la única condición de que tengan carácter obligatorio, porque si no es así se carecería de toda posibilidad de controlar la regularidad de los mismos. No podría tratarse, por lo demás, más que de un número muy limitado de actos. Naturalmente, se podría también, por razones de prestigio u otras, otorgar a la jurisdicción constitucional el control de ciertos actos individuales del jefe del Estado o del gobierno, suponiendo que se desee, de una forma general, que estén sometidos a algún tipo de control jurídico. Señalemos, en fin, que puede ser oportuno, si se presenta el caso, hacer también del tribunal constitucional un Alto Tribunal de Justicia, encargado de juzgar a los ministros sometidos a acusación, un tribunal de conflictos central o atribuirle otras competencias para evitar instituir jurisdicciones especiales. Es preferible, en efecto, de una forma general, reducir lo más posible el número de autoridades supremas encargadas de aplicar el Derecho.

15. VI. Parece evidente que el tribunal constitucional no pueda

juzgar más que normas que se encuentren en vigor en el momento en el que dicta su decisión. ¿Por qué anular una norma que ha dejado ya de estar en vigor? Sin embargo, si se mira la cuestión más de cerca, se advierte que puede haber lugar para aplicar el control de constitucionalidad a normas ya derogadas. En efecto, si una norma general —aquí sólo se toman en consideración las normas generales— deroga otra norma general sin retroactividad alguna, las autoridades deben continuar aplicando la norma derogada a todos los hechos que se hubieran producido mientras ésta se encontraba todavía en vigor. Si quiere evitarse esta aplicación por razón de la inconstitucionalidad de la norma derogada —se supone que no ha sido anulada por el tribunal constitucional— es preciso que se establezca esta inconstitucionalidad de forma auténtica y se retire así a la norma el último resto de vigencia que conservaba. Pero esto implica una sentencia del tribunal constitucional.

La anulación de una norma inconstitucional por la jurisdicción constitucional —pensamos aquí también principalmente en normas generales— no es en rigor necesaria más que cuando esa norma sea más reciente que la Constitución. Porque, si se trata de una ley anterior a la Constitución y en contradicción con ella, ésta la deroga, en virtud del principio de la *lex posterior;* parece, pues, superfluo e incluso lógicamente imposible anularla. Esto significa que tribunales y autoridades administrativas —salvo limitación de este poder por el Derecho positivo— deben verificar la existencia de una contradicción entre la más reciente Constitución y la ley anterior a ella y decidir conforme a los resultados de su examen. Su situación, en particular la de las autoridades administrativas, es por completo distinta, a este respecto, de aquella en la que habitualmente se encuentran frente a las leyes. Y esto tiene una importancia muy particular en un período de revisiones constitucionales, sobre todo si estas revisiones son tan fundamentales como las que han tenido lugar en numerosos Estados tras la gran guerra. La mayor parte de las Constituciones de los Estados nuevos han recibido, por ejemplo, el antiguo Derecho material —civil, penal, administrativo— que estaba anteriormente en vigor en su territorio, pero solamente en la medida en que no estuviera en contradicción con la nueva Constitución. Ahora bien, al ser con frecuencia las leyes en cuestión muy antiguas y haber sido elaboradas bajo el imperio de Constituciones completamente diferentes, puede presentarse a menudo el caso de contradicciones entre ellas y las disposiciones de la Constitución relativas, no, naturalmente, al modo de elaboración de las leyes, sino, en amplia medida, a su contenido. Si la Constitución dispone, por ejemplo, que no puede haber privilegio alguno basado en el sexo, sin que se pueda interpretar esta disposición como aplicable sólo a las leyes futuras pero no a las leyes anteriores recibidas por la Constitución, y si debe

admitirse que la Constitución deroga inmediatamente a las leyes anteriores sin necesidad de leyes especiales de revisión, pueden ser jurídicamente muy difícil y políticamente muy importante resolver la cuestión de la compatibilidad de estas viejas leyes con la Constitución. Puede parecer una mala solución abandonar la decisión sobre este problema a las múltiples autoridades encargadas de la aplicación de las leyes, cuyos puntos de vista al respecto pudieran ser muy vacilantes. Cabe, pues, preguntarse si no sería bueno sustraerles también el examen de la compatibilidad con la Constitución de las leyes no expresamente derogadas por ella y confiar este examen al tribunal constitucional central, lo que equivaldría a sustraer a la nueva Constitución su fuerza derogatoria de leyes anteriores no expresamente derogadas reemplazándola por el poder de anulación del tribunal constitucional.

3.° *El criterio del control de constitucionalidad*

¿Qué criterio aplicará la jurisdicción constitucional en el ejercicio de su control? ¿Qué normas habrá de tomar como base de sus propias decisiones? La respuesta a esta pregunta surge ya, en su mayor parte, del objeto del control.

Va de suyo que, para los actos inmediatamente subordinados a la Constitución, lo que ha de controlarse es su constitucionalidad, mientras que para los actos sólo mediatamente subordinados es su legalidad. O, en términos más generales, que, respecto de todo acto, lo que ha de verificarse es su conformidad con las normas de grado superior. También va de suyo que el control ha de versar tanto sobre el procedimiento con arreglo al cual ha sido elaborado el acto como sobre el contenido del mismo, si es que las normas de grado superior contienen también disposiciones sobre este aspecto.

Dos problemas deben, sin embargo, examinarse más de cerca.

16. En primer lugar ¿pueden utilizarse las normas de Derecho internacional como criterio de control? Puede, en efecto, darse el caso de que un acto cuya regularidad está sometida a control esté en contradicción, no con una ley o con la Constitución, sino con un tratado internacional o con una regla del Derecho internacional general. Una ley ordinaria que contradiga a un tratado internacional anterior es también irregular frente a la Constitución, porque ésta, al autorizar a ciertos órganos para celebrar tratados internacionales, hace de los mismos un modo de formación de la voluntad estatal; la Constitución excluye, pues —conforme a la noción de tratado que ha hecho suya— la derogación o modificación de los mismos por ley ordinaria. Una ley contraria a un

tratado es, por consiguiente, inconstitucional, al menos de forma indirecta. Pero para poder afirmar que incluso una ley constitucional *(Verfassungsgesetz)* que viole un tratado es irregular, es preciso adoptar un punto de vista superior al de la Constitución, el punto de vista de la primacía del ordenamiento jurídico internacional; porque sólo este punto de vista presenta el tratado internacional como un ordenamiento parcial superior a los Estados contratantes y muestra, por consiguiente, la posibilidad de que los actos estatales, y en particular las leyes, reglamentos, etc. sometidos al control de la jurisdicción constitucional, violen no solamente las reglas particulares de un tratado internacional y, por tanto, indirectamente, el principio de respeto a los tratados, sino también otros principios del Derecho internacional general.

¿Debe permitirse al tribunal constitucional que anule actos estatales sometidos a su control por ser contrarios al Derecho internacional?

No puede plantearse ninguna objeción seria contra la anulación de leyes ordinarias —o de actos equiparados o subordinados a estas leyes— contrarias a los tratados. Esta competencia se movería, en efecto, absolutamente dentro del terreno de la Constitución que es también —no hay que olvidarlo— el terreno de la justicia constitucional. Lo mismo ocurre con la anulación de leyes y de actos equiparados o inferiores a las leyes por violación de una regla del Derecho internacional general, suponiendo que la Constitución reconozca expresamente estas reglas generales, es decir, las integre en el ordenamiento estatal, bajo la denominación de reglas «generalmente reconocidas» del Derecho internacional, como lo hacen ciertas Constituciones recientes. En este caso, en efecto, es voluntad de la Constitución que estas reglas sean también respetadas por el legislador; es preciso, pues, equiparar por completo las leyes contrarias al Derecho internacional a las leyes inconstitucionales. La solución es la misma, tanto si estas normas han sido recibidas por la Constitución con el rango de leyes constitucionales como si no. Porque, en uno y otro caso, su recepción significa que una ley ordinaria no puede separarse de ellas. Esta recepción solemne expresa la voluntad de asegurar el respeto al Derecho internacional y se llegaría precisamente a la solución contraria si, a pesar de ello, cualquier ley ordinaria pudiera violar el Derecho internacional sin que se viera en ello, desde el punto de vista de la Constitución que contiene esta recepción, una irregularidad.

Las cosas son distintas, por una parte, si la Constitución no contiene este reconocimiento del Derecho internacional general y, por otra, aunque contenga este reconocimiento, cuando se trata de leyes constitucionales contrarias al Derecho internacional, general o incluso convencional. Porque, para la jurisdicción constitucional, órgano estatal, la validez de las normas internacionales que debe aplicar para el control de los actos estatales no puede derivar más que de la Constitución que las re-

cibe, es decir, que las pone en vigor en el interior del Estado, de la Constitución que ha creado el tribunal constitucional y que podría, en cualquier momento, surprimirlo. Por deseable que sea que todas las Constituciones recibieran, siguiendo el ejemplo de las Constituciones alemana y austriaca, las reglas del Derecho internacional general de forma que se permitiera su aplicación por un tribunal constitucional estatal, hay que reconocer que, a falta de este reconocimiento, nada autorizaría jurídicamente al tribunal constitucional a declarar una ley contraria al Derecho internacional y que, incluso si se ha producido este reconocimiento, la competencia del tribunal constitucional se detiene ante una ley de revisión de la Constitución. Es ciertamente posible que, incluso en estas dos hipótesis, una jurisdicción constitucional aplique reglas del Derecho internacional. Pero, al hacerlo, ejercería una función que no puede encontrar su justificación jurídica en el marco del ordenamiento estatal. Una ley constitucional no puede atribuir esta competencia a un tribunal constitucional; un tribunal constitucional que anulara una ley constitucional o incluso, no habiéndose recibido las reglas del Derecho internacional, una ley ordinaria por violación de las mismas, no podría ya ser considerado jurídicamente como un órgano del Estado cuya Constitución lo ha creado, sino tan sólo como órgano de una comunidad jurídica superior a este Estado, y ello sólo en sus intenciones, porque la Constitución de la comunidad jurídica internacional no contiene ninguna norma que habilite a un órgano estatal para aplicar las reglas del Derecho internacional general.

17. Si la aplicación de las normas del Derecho internacional por el tribunal constitucional se encuentra sometida a las limitaciones que se acaban de indicar, la aplicación de normas distintas de las normas jurídicas, de normas «suprapositivas» cualesquiera, debe considerarse radicalmente excluida. Se afirma en ocasiones que, por encima de la Constitución de todo Estado, hay ciertas reglas de Derecho natural que deben ser asimismo respetadas por las autoridades estatales encargadas de la aplicación del Derecho. Si se trata de principios plasmados en la Constitución o en cualquier otro grado del ordenamiento jurídico que son extraídos del contenido del Derecho positivo por vía de abstracción, el formarlos como reglas jurídicas independientes resulta bastante inofensivo. Estos principios son, en tal caso, aplicados con, y sólo con, las normas jurídicas en las que se encuentran plasmados. Sin embargo, si se trata de principios que no han sido traducidos en normas jurídicas positivas, sino que solamente deberían serlo porque se considera que son equitativos —aunque los partidarios de estos principios ya los consideren, de forma más o menos clara, como Derecho— entonces estamos en presencia de meros postulados que no son jurídicamente obligatorios,

que en realidad no expresan más que intereses de determinados grupos y que se formulan para que sean asumidos por los órganos encargados de la creación del Derecho: no sólo por el legislador, cuyo poder para realizarlos en casi ilimitado, sino también por los órganos subordinados que sólo tienen este poder en una medida tanto más reducida cuanto mayor parte de aplicación del Derecho implique su función, pero que lo siguen teniendo en la misma medida en que conservan un poder discrecional: es el caso de la jurisdicción y de la administración, cuando han de escoger entre varias interpretaciones igualmente posibles.

Precisamente en esta circunstancia de que la consideración o la plasmación de estos principios, a los que nadie —a pesar de todos los esfuerzos que a ello se han dedicado— ha podido hasta ahora dotar de un contenido medianamente unívoco, no tiene ni puede tener en el proceso de creación del Derecho, por las razones anteriormente indicadas, el carácter de una aplicación del Derecho en sentido técnico, se encuentra la respuesta a la cuestión de saber si pueden ser aplicados por una jurisdicción constitucional. Y sólo aparentemente ocurre otra cosa cuando, como sucede a veces, la propia Constitución se refiere a estos principios al invocar los ideales de equidad, de justicia, de libertad, de igualdad, de moralidad, etc. sin precisar al menos la forma en que deben entenderse. Si estas fórmulas se limitan a recubrir la ideología política usual con la que todo ordenamiento jurídico trata de adornarse, la apelación a la equidad, la libertad, la igualdad, la justicia, la moralidad, etc. significa únicamente, al faltar una precisión del contenido de estos valores, que tanto el legislador como los órganos de ejecución de la ley están autorizados para llenar discrecionalmente el espacio que les dejan la Constitución y la ley. Porque las concepciones acerca de la justicia, la libertad, la igualdad, la moralidad, etc., son hasta tal punto diferentes entre sí, según la perspectiva de los intereses de que se trate, que, si el Derecho positivo no consagra una de entre estas concepciones, toda regla jurídica puede justificarse en base a alguna de ellas. Pero, en todo caso, la apelación a los valores en cuestión no significa ni puede significar que el que el Derecho positivo contradiga la concepción personal de cada cual acerca de la libertad, la igualdad, etc. pueda nunca dispensar a los órganos de creación del Derecho de aplicarlo. Las fórmulas en cuestión no tienen, pues, de forma general, un gran significado. No añaden nada a la realidad efectiva del Derecho.

Sin embargo, estas mismas fórmulas pueden jugar un papel extremadamente peligroso precisamente en el campo de la justicia constitucional. Podrían interpretarse las disposiciones de la Constitución que invitan al legislador a someterse a la justicia, la equidad, la igualdad, la libertad, la moralidad, etc. como directivas relativas al contenido de las leyes. Esta interpretación sería evidentemente equivocada, porque ello

no podría ser así más que si la Constitución estableciera una directiva precisa, es decir, si indicara un criterio objetivo cualquiera. Ello no obstante, el límite entre estas disposiciones y las disposiciones tradicionales sobre el contenido de las leyes que se encuentran en las Declaraciones de derechos individuales es fácilmente difuminable, y no es imposible que un tribunal constitucional llamado a decidir sobre la constitucionalidad de una ley la anule por el motivo de ser injusta, siendo la justicia un principio constitucional que el tribunal debe consiguientemente aplicar. Pero, en ese caso, el poder del tribunal sería tal que habría que considerarlo simplemente insoportable. La concepción de la justicia de la mayoría de los jueces de ese tribunal podría ser completamente opuesta a la de la mayoría de la población y lo sería, evidentemente, a la de la mayoría del Parlamento que hubiera votado la ley. Va de suyo que la Constitución no ha querido, al emplear un término tan impreciso y equívoco como el de justicia u otro similar, hacer depender la suerte de cualquier ley votada en el Parlamento del simple capricho de un órgano colegiado compuesto, como el tribunal constitucional, de una manera más o menos arbitraria desde el punto de vista político. Para evitar un desplazamiento semejante —ciertamente no querido por la Constitución y completamente contraindicado políticamente— del poder del Parlamento a una instancia que le es ajena y que puede transformarse en representante de fuerzas políticas muy distintas de las que se expresan en el Parlamento, la Constitución debe, especialmente si crea un tribunal constitucional, abstenerse de todo este tipo de fraseología y, si quiere establecer principios relativos al contenido de las leyes, formularlos del modo más preciso posible.

4.° *El resultado del control de constitucionalidad*

18. *a)* De las explicaciones anteriores se deriva que es necesario, si se quiere que la Constitución se encuentre eficazmente garantizada, que el acto sometido al control del tribunal constitucional sea, en el caso de ser estimado irregular, anulado por la propia sentencia de éste. Esta sentencia debe, incluso cuando versa sobre normas generales —y éste es precisamente el caso principal—, tener fuerza anulatoria.

b) Dada la importancia extrema que tiene la anulación de una norma general y en particular de una ley, cabe preguntarse si no sería oportuno autorizar al tribunal constitucional a anular un acto por vicio de forma, es decir, por irregularidad en el procedimiento, únicamente si este vicio es particularmente importante, esencial, siendo mejor dejar a la entera libertad del tribunal la apreciación de este carácter, porque no

es bueno que la Constitución trace por sí misma de una forma general la dificilísima distinción entre vicios esenciales y no esenciales.

c) Sería preciso examinar también si no sería bueno, en interés de la seguridad jurídica, limitar la posibilidad de anular, en particular normas generales y principalmente leyes y tratados internacionales, a un plazo determinado por la Constitución, por ejemplo de entre tres y cinco años a contar desde el momento de la entrada en vigor de la norma de que se trate. Porque es extremadamente enojoso tener que anular por inconstitucionalidad una ley y más todavía un tratado internacional después de que hayan estado en vigor durante largos años sin ser puestos en cuestión.

d) Sería bueno en todo caso, también en interés de la seguridad jurídica, no atribuir en principio ningún efecto retroactivo a la anulación de normas generales, al menos en el sentido de dejar que subsistan todos los actos jurídicos anteriormente realizados sobre la base de la norma de que se trate. Pero este mismo interés no afecta a los hechos anteriores a la anulación que, en el momento en que ésta se produzca, no hayan sido todavía objeto de ninguna decisión de una autoridad pública, los cuales, si se excluyera todo efecto retroactivo de la sentencia anulatoria —y no se anulara la norma general más que *pro futuro,* es decir, sólo para los hechos posteriores a la anulación— habrían de ser siempre juzgados con arreglo a ella. Seguidamente se verá que esta retroactividad limitada es incluso necesaria para una cierta organización del procedimiento del control de constitucionalidad.

Si una norma general es anulada sin efecto retroactivo o al menos con el efecto retroactivo limitado que se acaba de indicar, y si, consiguientemente, subsisten las consecuencias jurídicas que la misma ha producido antes de su anulación, o por lo menos las expresadas en su aplicación por las autoridades, ello no afecta en absoluto a los efectos que la entrada en vigor de esta norma tuvo respecto a las normas que regulaban hasta entonces el mismo objeto, es decir, la derogación de las normas que le resultaran contrarias con arreglo al principio *lex posterior derogat priori.* Esto significa que la anulación, por ejemplo, de una ley por el tribunal constitucional, no implica de ninguna manera el restablecimiento de la situación jurídica anterior a su entrada en vigor, es decir, no se produce la resurrección de la ley reguladora del mismo objeto que la ley anulada había derogado. De la anulación resulta, por decirlo así, un vacío jurídico. Una materia que hasta entonces estaba regulada deja de estarlo; desaparecen las obligaciones jurídicas y les sucede la libertad jurídica.

Podrían seguirse de ello consecuencias bastante enojosas. Sobre todo si la ley no ha sido anulada en virtud de su contenido, sino solamente en razón de cualquier vicio de forma que se hubiera producido en su

elaboración, y en particular si la elaboración de una ley sobre el mismo objeto requiere mucho tiempo. Para salvar este inconveniente, es bueno prever la posibilidad de retrasar la entrada en vigor de la sentencia de anulación hasta que expire un cierto plazo contado a partir de su publicación.

Puede pensarse en otro medio que consistiría en autorizar al tribunal constitucional para que declare en la sentencia por la que anula una norma general que la entrada en vigor de la anulación vuelve a poner en vigor las normas generales que regulaban la materia con anterioridad a la intervención de la norma anulada. Sería bueno, entonces, dejar al tribunal que decida en qué casos quiere usar este poder de restablecimiento de la situación jurídica anterior. Sería rechazable que la Constitución hiciera de este restablecimiento una regla imperativa general para todos los casos de anulación de normas generales.

Habría quizá que hacer una excepción para el caso de anulación de una ley que consistiera únicamente en la derogación de una ley hasta entonces en vigor; el único efecto posible de la anulación sería, en este caso, la desaparición de la única consecuencia jurídica que tenía la ley —la derogación de la ley anterior—, es decir, el restablecimiento de la vigencia de esta última.

Una disposición general como la que se acaba de indicar no podría ser tomada en consideración, por otra parte, sino suponiendo que la Constitución limitara la posibilidad de anulación de normas generales a un determinado plazo contado a partir de la entrada en vigor de las mismas, de forma que se impidiera el restablecimiento de la vigencia de normas jurídicas demasiado antiguas e incompatibles con las nuevas condiciones.

El poder que se conferiría así al tribunal constitucional de poner positivamente en vigor normas acentuaría mucho el carácter legislativo de su función, aunque se tratara solamente de normas que hubieran sido anteriormente puestas en vigor por el legislador regular.

e) La parte dispositiva de la sentencia del tribunal constitucional será distinta según verse sobre un acto jurídico —especialmente una norma general— todavía en vigor en el momento de dictar sentencia —es el caso normal— o sobre una norma que haya sido ya derogada en ese momento, pero que debe todavía aplicarse a hechos anteriores. En este segundo caso, la sentencia del tribunal constitucional no ha de anular, como hemos indicado, más que un resto de validez; pero no por ello deja de ser una sentencia constitutiva y de anulación. La fórmula del fallo podría ser entonces, en vez de «la ley es anulada», «la ley era inconstitucional». Su consecuencia será excluir la aplicación de la ley declarada inconstitucional a los hechos anteriores.

La parte dispositiva será idéntica tanto si la norma general exami-

nada por el tribunal constitucional es posterior a la Constitución con la que está en contradicción como si es anterior a la misma. En uno y otro caso, la sentencia dictará la anulación de la norma inconstitucional.

f) Es preciso, finalmente, hacer notar que la anulación no ha de aplicarse necesariamente a la ley o al reglamento de que se trate en su integridad, sino que puede limitarse a algunas de sus disposiciones, suponiendo naturalmente que las otras sigan siendo aplicables y que su significado no resulte modificado de forma inesperada. Será el tribunal constitucional quien habrá de apreciar libremente si quiere anular la ley o el reglamento en su totalidad o solamente algunas de sus disposiciones.

5.° *El procedimiento del control de constitucionalidad*

19. ¿Cuáles deben ser los principios esenciales del procedimiento del control de constitucionalidad?

a) La cuestión de la legitimación para iniciar el procedimiento ante al tribunal constitucional tiene una importancia primordial: de la solución que se adopte depende decisivamente la medida en la que el tribunal constitucional podrá cumplir su misión de garante de la Constitución.

La garantía más fuerte consistiría ciertamente en autorizar una *actio popularis:* el tribunal constitucional habría de proceder al examen de la regularidad de los actos sometidos a su jurisdicción a instancia de cualquiera. De esta forma el interés político que tiene la eliminación de los actos irreguladres recibiría, sin discusión, su satisfacción más radical. No puede, sin embargo, recomendarse esta solución porque la misma entrañaría un peligro excesivo de acciones temerarias y el riesgo de una sobrecarga insoportable de procedimientos.

Entre las muchas otras soluciones posibles, pueden indicarse las siguientes: autorizar y obligar a todas las autoridades públicas que, habiendo de aplicar una norma, tengan dudas sobre su regularidad, a interrumpir el procedimiento referente al caso concreto y a presentar al tribunal constitucional una solicitud motivada de examen y eventual anulación de la norma. Se podría también conceder esta facultad únicamente a ciertas autoridades superiores o supremas —ministros y tribunal supremo— o bien limitarla a solamente los tribunales, aunque la exclusión de la administración no resulta —dada la cada vez mayor cercanía de su procedimiento con el de los tribunales— del todo justificable. Si el tribunal constitucional anula la norma impugnada —y sólo en este caso— la autoridad que haya planteado la solicitud no debería aplicarla ya al caso concreto que ha provocado su solicitud, sino decidir como si la

norma —que, de una forma general, no es anulada más que *pro futuro*— no hubiera estado en vigor cuando se produjo el caso. Este efecto retroactivo de la anulación es una necesidad técnica porque, si no se diera, las autoridades encargadas de la aplicación del Derecho no tendrían un interés inmediato y, por ello, suficientemente fuerte, en provocar la intervención del tribunal constitucional. Si esta intervención se produce exclusiva o principalmente a petición de estas autoridades judiciales y administrativas, hay que animarlas a presentar estas solicitudes atribuyendo en este caso a la anulación un efecto retroactivo limitado.

Sería muy oportuno aproximar un tanto el recurso al tribunal constitucional a una *actio popularis* permitiendo a las partes de un procedimiento judicial o administrativo interponerlo contra actos de autoridades públicas —sentencias o actos administrativos— que, siendo, sin duda, inmediatamente regulares, se hayan realizado en aplicación de una norma irregular, de una ley inconstitucional o de un reglamento ilegal. Se trataría entonces, no de abrir la legitimación para recurrir directamente a los particulares, sino de un medio de hecho, indirecto, de provocar la intervención del tribunal constitucional: porque implicaría que la autoridad judicial o administrativa llamada a tomar una decisión se adhiriera a la opinión de la parte en cuestión y presentara, en consecuencia, la solicitud de anulación.

En los Estados federales, el derecho a interponer recurso debería concederse a los gobiernos de los Estados miembros contra los actos emanados de la Federación y al gobierno federal contra los actos de los Estados miembros. El control de constitucionalidad, en efecto, versa principalmente en estos casos sobre la aplicación de las disposiciones básicas, características de las Constituciones federales, que delimitan las competencias respectivas de la Federación y de los Estados miembros.

Una institución completamente nueva pero que merecería la más seria consideración sería la de un defensor de la Constitución ante el tribunal constitucional que, a semejanza del ministerio público en el proceso penal, debería instar de oficio el procedimiento de control de constitucionalidad para aquellos actos que estimara irregulares. Va de suyo que el titular de semejante función habría de estar revestido de todas las garantías imaginables de independencia tanto frente al gobierno como frente al Parlamento.

Especialmente en lo referente al recurso contra las leyes, sería extremadamente importante conceder asimismo el derecho a presentarlo a una minoría cualificada del Parlamento, en la medida en que la justicia constitucional, como mostraremos más adelante, debe servir necesariamente, en las democracias parlamentarias, para proteger a las minorías.

Puede, finalmente, establecerse que el tribunal constitucional pueda iniciar de oficio el procedimiento de control contra una norma general

que deba aplicar en un determinado caso, pero cuya regularidad le plantee dudas. Esto puede suceder no solamente, por ejemplo, cuando, llamado a examinar la legalidad de un reglamento, se encuentre con la inconstitucionalidad de la ley con la que este reglamento estaría en contradicción, sino también, en particular, cuando sea llamado a decidir sobre la regularidad de determinados actos jurídicos individuales respecto de los cuales solamente está inmediatamente en cuestión la legalidad y, por tanto, la constitucionalidad sólo lo está mediatamente. El tribunal constitucional interrumpirá entonces, como las autoridades legitimadas para interponer recurso ante él, el procedimiento relativo al caso concreto y procederá, esta vez de oficio, al examen de la norma que hubiera debido aplicarle. Si la anula, deberá —como las autoridades que hayan planteado una solicitud en un caso análogo— decidir la controversia como si la norma anulada no le hubiese sido nunca aplicable.

En los casos en que se trata de decidir sobre la regularidad de actos individuales y, en particular, de actos de las autoridades administrativas, las personas cuyos intereses jurídicamente protegidos hayan sido lesionados por el acto irregular deben, naturalmente, poder recurrir al tribunal constitucional. Si, también en este caso, tienen los particulares la posibilidad de impugnar ante el tribunal constitucional el acto jurídico individual por irregularidad de la norma general en cuya ejecución regular se ha dictado aquél, entonces estos mismos particulares tienen, en una medida más amplia que en el caso de recurso con ocasión de un procedimiento judicial o administrativo, la posibilidad de impugnar indirectamente normas generales ante el tribunal constitucional.

20. *b)* Para el procedimiento ante el tribunal constitucional, hay que recomendar de una forma general los principios de publicidad y oralidad, aunque se trate, principalmente, de cuestiones puramente de Derecho y el acento deba recaer evidentemente sobre los razonamientos jurídicos de los informes escritos que las partes puedan —o incluso deban— presentar al tribunal. Los asuntos que ocupan al tribunal constitucional son de un interés general tan considerable que no habría que excluir, en principio, la publicidad del procedimiento, que sólo una audiencia pública puede garantizar. Cabría incluso preguntarse si la propia deliberación de la sentencia por parte de los magistrados no debería también producirse en audiencia pública.

En el procedimiento de control habrían de intervenir la autoridad cuyo acto es impugnado, para permitirle defender la regularidad del mismo; la instancia de la que emana la solicitud; eventualmente, también el particular interesado en el litigio ante un tribunal o autoridad administrativa que ha dado lugar al procedimiento de control, o el particular que tiene derecho a impugnar el acto inmediatamente ante el

tribunal constitucional. La autoridad se encontraría representada por su jefe jerárquico, por su presidente o por alguno de sus funcionarios, a ser posible versado en Derecho. Para los particulares, sería bueno que fuera obligatoria la intervención de abogado, en razón del carácter eminentemente jurídico del litigio.

21. *c)* La sentencia del tribunal constitucional, cuando sea favorable a la solicitud, debe dictar la anulación del acto impugnado de forma que esta anulación aparezca como consecuencia de la propia sentencia.

Por lo referente a normas que no entren en vigor más que con su publicación, el acto de anulación, es decir, la sentencia al respecto del tribunal constitucional, debería ser asimismo publicada en la misma forma en que lo haya sido la norma anulada. Aunque no debe descartarse *a priori* la idea de dotar al tribunal constitucional de un órgano propio, de un *boletín oficial* del tribunal para la publicación independiente de sus sentencias de anulación, sería bueno, sin embargo, publicar en todo caso la anulación de leyes o de reglamentos en el mismo órgano en el que éstos hayan sido publicados y confiar esta publicación a la misma autoridad. La sentencia del tribunal constitucional debería, pues, establecer igualmente esta obligación de publicación indicando la autoridad que haya de proceder a ella.

La anulación no entraría en vigor más que con esta publicación. Como hemos dicho, el tribunal constitucional debería poder decidir que la anulación, especialmente de leyes y de tratados internacionales, no entre en vigor más que transcurrido un cierto plazo a contar desde su publicación, aunque sólo fuera para dar al Parlamento la posibilidad de sustituir la ley inconstitucional por una ley conforme a la Constitución, sin que la materia regulada por la ley anulada permanezca sin regulación durante un período relativamente largo de tiempo.

Si la ley ha sido impugnada por un tribunal o autoridad administrativa, con ocasión de su aplicación a un caso concreto, la cuestión del efecto retroactivo puede dar lugar a una dificultad. Si la ley anulada no deja de estar en vigor más que un determinado tiempo después de la publicación de la anulación, si, por consiguiente, las autoridades deben continuar aplicándola, no puede dispensarse a la autoridad de la que ha emanado la solicitud de aplicar la norma al caso concreto que la ha provocado, lo que disminuirá el interés de aquélla en impugnar ante el tribunal constitucional las leyes inconstitucionales. Esto constituye un argumento suplementario en favor de conceder al tribunal constitucional la facultad de restablecer, al anular inmediatamente la ley, la normativa en vigor con anterioridad a su entrada en vigor. Esta modalidad permite, en efecto, que se produzca el deseable efecto retroactivo de la sentencia de anulación sobre el caso que ha provocado la solicitud, dando al

mismo tiempo al órgano legislativo el tiempo necesario para preparar una nueva ley que responda a las exigencias de la Constitución.

V. LA SIGNIFICACION JURIDICA Y POLITICA DE LA JUSTICIA CONSTITUCIONAL

22. Una Constitución que carezca de la garantía de la anulabilidad de los actos inconstitucionales no es una Constitución plenamente obligatoria, en sentido técnico. Aunque en general no se tenga conciencia de ello —porque una teoría jurídica dominada por la política no permite esta toma de conciencia— una Constitución en la cual los actos inconstitucionales y, en particular, las leyes inconstitucionales sigan conservando su validez —al no ser posible anularlos por su inconstitucionalidad— equivale, desde el punto de vista propiamente jurídico, a poco más que unos buenos deseos desprovistos de fuerza obligatoria. Cualquier ley, cualquier reglamento e incluso cualquier acto jurídico general realizado por particulares tienen una fuerza jurídica superior a la de la Constitución, a la que todos ellos están, sin embargo, subordinados y de la cual derivan su validez. El Derecho positivo vela, en efecto, para que todo acto que esté en contradicción con cualquier norma superior distinta de la Constitución pueda ser anulado. Este débil grado de fuerza obligatoria real contrasta radicalmente con la apariencia de firmeza, que llega hasta la rigidez, que se confiere a la Constitución sometiendo su revisión a condiciones reforzadas. ¿Por qué tantas precauciones, si las normas de la Constitución, aunque casi inmodificables, en realidad carecen casi totalmente de fuerza obligatoria? Ciertamente, incluso una Constitución que no prevea un tribunal constitucional o una institución análoga para la anulación de los actos inconstitucionales no se encuentra completamente desprovista de sentido jurídico. Su violación puede traer aparejada una cierta sanción, al menos cuando exista la institución de la responsabilidad ministerial, sanción dirigida contra ciertos órganos que intervienen en la producción de actos inconstitucionales, suponiendo que sean culpables. Pero, dejando al margen que esta garantía no es —como ya se ha hecho notar— muy eficaz en sí misma, puesto que deja subsistir a la ley inconstitucional, no puede admitirse en tal caso que la Constitución ordene un único procedimiento legislativo ni que establezca realmente principios relativos al contenido de las leyes. Sin duda la Constitución dice y quiere decir en su texto que las leyes no deben ser elaboradas más que de tal o cual forma y que no deben tener este o aquel contenido; pero, al admitir que las leyes inconstitucionales sean también válidas, en realidad quiere decir que las leyes pueden hacerse de forma distinta y que su contenido puede desconocer los límites fijados; dado que las leyes

inconstitucionales no pueden ser válidas más que en virtud de alguna regla de la Constitución, estas mismas leyes deben también ser de alguna forma constitucionales, puesto que son válidas. Pero esto significa que el procedimiento legislativo expresamente indicado por la Constitución y las directivas de contenido establecidas por ella no son, a pesar de las apariencias, disposiciones obligatorias, sino meramente facultativas. Que las Constituciones que carecen de la garantía de la anulabilidad de los actos inconstitucionales no sean de hecho interpretadas de esta forma es precisamente el extraño efecto que causa ese método, al que hemos hecho repetidas alusiones, que disimula el contenido verdadero del Derecho por motivos políticos que no corresponden propiamente a los intereses políticos de los que estas Constituciones son expresión.

Una Constitución cuyas disposiciones relativas a la legislación pueden ser violadas sin que resulte de ello la anulación de las leyes inconstitucionales tiene, frente a los grados inferiores del ordenamiento estatal, el mismo carácter obligatorio que el Derecho internacional frente al Derecho interno. Cualquier acto estatal que sea contrario al Derecho internacional no es, por ello, menos válido. La única consecuencia de esta violación es que el Estado cuyo interés es lesionado por ella puede, en última instancia, hacer la guerra al Estado autor de la misma: esta violación lleva aparejada una sanción puramente penal. De la misma forma, la única reacción contra su violación de una Constitución que ignore la justicia constitucional es la sanción penal que brinda la institución de la responsabilidad ministerial. Esta mínima fuerza obligatoria del Derecho internacional induce a muchos autores, sin duda erróneamente, a negarle, de una forma general, carácter jurídico. Son motivos muy semejantes los que se oponen al reforzamiento técnico del Derecho internacional mediante la instauración de un tribunal internacional dotado de poderes de anulación y los que se oponen al incremento de la fuerza obligatoria de la Constitución mediante la creación de un tribunal constitucional.

23. Junto a esta significación general, común a todas las Constituciones, la justicia constitucional tiene también una importancia especial, que varía según sean los rasgos característicos de la Constitución de que se trate. Esta importancia es absolutamente de primer orden para la República democrática, cuyas instituciones de control son una condición de existencia de la misma. Organizar todas las garantías posibles de la regularidad de los actos estatales constituye la mejor defensa de esta forma de Estado contra los diversos ataques, en parte justificados, de que es objeto actualmente. Cuanto más se democratizan las funciones estatales, tanto más debe reforzarse el control. La justicia constitucional debe ser apreciada también desde este punto de vista. Al asegurar la elaboración constitucional de las leyes y en particular su constitucionali-

dad material, la justicia constitucional es un medio eficaz de protección de la minoría contra los abusos de la mayoría. La dominación de esta última sólo es soportable si es ejercida de forma regular. La forma constitucional especial, que consiste de ordinario en que la revisión de la Constitución exige una mayoría reforzada, significa que algunas cuestiones fundamentales no pueden resolverse más que de acuerdo con la minoría: la mayoría simple no tiene derecho, al menos en ciertas materias, a imponer su voluntad a la minoría. Unicamente una ley inconstitucional, por haber sido aprobada por mayoría simple, podría invadir la esfera de los intereses constitucionalmente garantizados de la minoría contra su voluntad. Cualquier minoría —de clase, nacional o religiosa— cuyos intereses se encuentren protegidos de cualquier forma por la Constitución tiene, por consiguiente, un interés muy grande en la constitucionalidad de las leyes. Esto es particularmente cierto en el supuesto de un cambio de mayoría que deje a la antigua mayoría, convertida ahora en minoría, fuerza suficiente para impedir que se reúnan las condiciones necesarias para una revisión legal de la Constitución. Si se considera que la esencia de la democracia se halla, no en la omnipotencia de la mayoría, sino en el compromiso constante entre los grupos representados en el Parlamento por la mayoría y por la minoría y, como consecuencia de ello, en la paz social, la justicia constitucional aparece como un medio particularmente idóneo para hacer efectiva esta idea. La simple amenaza del recurso al tribunal constitucional puede constituir, en manos de la minoría, un instrumento adecuado para impedir que la mayoría viole inconstitucionalmente los intereses jurídicamente protegidos de aquélla y para oponerse así, en última instancia, a la dictadura de la mayoría, que no es menos peligrosa para la paz social que la de la minoría.

24. Sin embargo, ciertamente es en el Estado federal donde la justicia constitucional adquiere una importancia mayor. No es exagerado afirmar que la idea política del Estado federal sólo encuentra su plena realización con la instauración de un tribunal constitucional. La esencia del Estado federal —si no se ve en él un problema de metafísica del Estado, sino, con arreglo a una concepción enteramente realista, un tipo de organización técnica del Estado— consiste en un reparto de las funciones tanto legislativas como ejecutivas entre órganos centrales con competencias para el Estado —o su territorio— en su conjunto (Federación, Imperio, Estado) y una pluralidad de órganos locales, cuya competencia se limita a una porción del Estado, a una parte de su territorio (Estados miembros, provincias, cantones, etc.); representantes de estos elementos del Estado, designados de forma mediata —por los Parlamentos o gobiernos locales— o inmediata —por la población de la circunscripción— participan en la legislación central y, eventualmente,

también en la ejecución central. El Estado federal es, dicho de otra forma, un caso especial de descentralización. La regulación de esta descentralización forma entonces el contenido esencial de la Constitución general del Estado, que determina principalmente qué materias habrán de regularse por las leyes centrales y cuáles por las leyes locales y, asimismo, las materias adscritas a la competencia ejecutiva de la Federación y las que lo están a la competencia ejecutiva de los Estados miembros. El reparto de competencias es el núcleo político de la idea federal. Esto, desde el punto de vista técnico, significa que las Constituciones federales no se limitan a regular el procedimiento legislativo y a establecer ciertos principios relativos al contenido de las leyes, como las de los Estados unitarios, sino que determinan también los objetos asignados a la legislación federal y a la local, respectivamente. Cualquier violación de los límites así diseñados por la Constitución es una violación de la ley fundamental del Estado federal; la protección de esta frontera constitucional entre las competencias de la Federación y las de los Estados miembros constituye una cuestión política vital, fuertemente vivida como tal en el Estado federal, en el que las cuestiones de competencias dan lugar siempre a luchas apasionadas. Se hace sentir aquí, más que en ningún otro caso, la necesidad de una instancia objetiva que decida estas luchas de forma pacífica, de un tribunal ante el cual pueden sustanciarse estos litigios como problemas de orden jurídico que se deciden como tales, la necesidad, en definitiva, de un tribunal constitucional; porque cualquier violación de la competencia de la Federación por un Estado miembro o de la de los Estados miembros por la Federación es una violación de la Constitución federal que hace que la Federación y los Estados miembros constituyan una unidad global. No debe confundirse esta Constitución general cuya parte esencial está formada por el reparto de competencias, con la Constitución particular de la Federación, que está subordinada a aquélla, porque no es, al igual que las Constituciones de los Estados miembros, más que la Constitución de una parte, de un elemento del Estado, aun si es el mismo órgano el habilitado para modificar la Constitución general del Estado y la de la Federación.

Si se trata de actos jurisdiccionales o administrativos contrarios a las reglas de competencia, la vía de los recursos judiciales o administrativos de los Estados miembros o de la Federación ofrece la posibilidad de anularlos por su ilegalidad. No ha lugar a examinar aquí si esta garantía es suficiente para impedir de forma eficaz que los actos administrativos de la Federación invadan la competencia de los Estados miembros, o a la inversa, en particular en el caso de que no exista un tribunal administrativo supremo común a la Federación y a los Estados miembros, el cual, en la medida en que esté llamado a controlar la conformidad de estos actos con las reglas de competencia, es decir, su constitucionalidad,

cumpliría ya la función —al menos indirectamente— de tribunal constitucional. Puede, sin embargo, observarse que, dada la oposición de intereses característica del Estado federal entre Federación y Estados miembros, y la necesidad particularmente fuerte aquí de una instancia objetiva y, por así decirlo, arbitral, que funcione como órgano de la comunidad formada por las colectividades jurídicas, en principio coordinadas, de la Federación y de los Estados miembros, la cuestión de la competencia a otorgar en esta materia a un tribunal constitucional no se presenta exactamente de la misma forma que en un Estado unitario centralizado y puede, pues, pensarse perfectamente en confiar a un tribunal constitucional federal el control de los actos administrativos individuales, pero exclusivamente en cuanto a su conformidad con las reglas constitucionales de competencia. Pero, naturalmente, sería preciso exigir que el tribunal constitucional que hubiera de juzgar las leyes y reglamentos de la Federación y de los Estados miembros ofrezca por su composición paritaria suficientes garantías de objetividad y se presente, no como órgano exclusivo de la Federación o de los Estados miembros, sino como órgano de la colectividad que engloba a una y a otros, como órgano de la Constitución general del Estado, el respeto a la cual estaría encargado de garantizar.

Una de las paradojas de la teoría del Estado federal es que presente el principio «el Derecho federal prevalece sobre el del Estado miembro» como si respondiera a la esencia del Estado federal y disimule, por medio tan sólo de este principio, la necesidad de una jurisdicción constitucional para el Estado federal. Es fácil mostrar que no hay nada tan contrario a la idea del Estado federal como este principio, que hace depender la existencia política y jurídica de los Estados miembros del mero arbitrio de la Federación, a la que permite invadir inconstitucionalmente, por medio de leyes ordinarias o incluso de simples reglamentos, la competencia de los Estados miembros, y arrogarse así, en contradicción con la Constitución general del Estado, competencias de aquéllos. El verdadero respeto a la idea federal, que ha encontrado su expresión en la Constitución general del Estado, exige que no prevalezca más el Derecho federal sobre el de los Estados miembros que el de éstos sobre aquél y que ambos sean, en sus relaciones recíprocas, igualmente juzgados según la Constitución general que delimita sus ámbitos de competencia respectivos. Un acto jurídico del Estado central que, sobrepasando los límites fijados por la Constitución general, invada el ámbito constitucionalmente garantizado a los Estados miembros, no debe tener más valor jurídico que el acto de un Estado miembro que viole la competencia del Estado central. Este principio es el único que responde a la esencia del Estado federal y sólo puede encontrar cumplimiento por medio de un tribunal constitucional. La competencia na-

tural de éste —en cuanto derivada de la idea federal— debería extenderse, finalmente, al enjuiciamiento de todas las violaciones de sus obligaciones de las que puedan ser culpables tanto los Estados miembros como el Estado central, en la medida en que sus órganos violen la Constitución general del Estado en el ejercicio de sus funciones. Lo que se denomina ordinariamente ejecución federal *(Bundes-Exekution)* y constituye un problema tan difícil para la teoría y la práctica del Estado federal, debería presentarse —bien bajo la forma primitiva de una responsabilidad colectiva y objetiva *(Erfolgshaftung),* bien bajo la forma técnicamente más perfeccionada de una responsabilidad individual y por culpa *(Schuldhaftung)* del órgano responsable— únicamente como ejecución de una sentencia dictada por el tribunal constitucional en la que se haya establecido la inconstitucionalidad de la conducta, sea del Estado central, sea de un Estado miembro.

25. Las tareas que ha de acometer una jurisdicción constitucional en el marco de un Estado federal hacen ver de forma particularmente clara la afinidad existente entre la justicia constitucional y una justicia internacional, destinada a la protección del Derecho internacional, aunque sea sólamente por razón de la proximidad de los grados del ordenamiento jurídico que se trata de garantizar. Y, así como una eventual justicia internacional tendría como fin hacer inútil la guerra entre los pueblos, la justicia constitucional se presenta —en última instancia— como una garantía de paz política en el interior del Estado.

LA TEORIA POLITICA DEL BOLCHEVISMO. UN ANALISIS CRITICO

INTRODUCCION

La asociación de la Unión Soviética con las potencias occidentales, impuesta por la Carta de las Naciones Unidas, ha creado el problema de saber si, en vista de las diferencias entre los respectivos sistemas políticos, es posible la cooperación entre aquélla y éstas dentro de una organización internacional relativamente centralizada. Quienes acertadamente consideran que esta cooperación es condición fundamental para la paz del mundo tratan a veces de disimular la dificultad básica afirmando que la diferencia en cuestión no es esencial. Ambos sistemas políticos, el de la Unión Soviética y el de las potencias occidentales, son —dicen— democracias; el sistema soviético representa simplemente una nueva forma de democracia. Algunos llegan al extremo de sostener que el gobierno soviético constituye un tipo de democracia mejor y más perfecta, puesto que —en contraposición a las democracias capitalistas— garantiza la seguridad social.

El régimen soviético está vinculado, más que cualquier otro sistema político, con una ideología, a la cual utiliza como instrumento intelectual de justificación; y ningún otro régimen necesita más premiosamente una justificación que la dictadura totalitaria bolchevique. Su ideología es la filosofía social de Marx y Engels, tal como la interpretaron Lenin y Stalin. El centro de esta filosofía es una teoría política según la cual el Estado, como orden coercitivo, es necesario sólo para el mantenimiento de la explotación capitalista y, por lo tanto, desaparecerá cuando se establezca el socialismo. Marx y Engels predijeron la desaparición del orden coercitivo como efecto automático del establecimiento del socialismo

en un solo país. Como esta predicción evidentemente no se convirtió en realidad en la Rusia soviética, Lenin y Stalin se vieron obligados a modificar la doctrina original y a posponer la desaparición del Estado para la época en que el socialismo se hubiera realizado en todo el mundo. De acuerdo con la nueva doctrina sólo el Estado socialista mundial puede y debe desaparecer. Como no cabe esperar este acontecimiento para un futuro próximo, se hace necesario recalcar lo más posible el carácter provisional de la maquinaria de coerción mantenida en la Unión Soviética. Porque si es una mera etapa transitoria en el camino hacia una sociedad libre, el pueblo puede hallar soportable hasta un Estado totalitario, especialmente si se interpreta su dictadura como democracia.

El propósito de este estudio es mostrar la paradójica contradicción que existe en el bolchevismo entre su teoría anarquista y su práctica totalitaria, y defender la verdadera idea de democracia contra el intento de destruirla y adulterarla presentando una dictadura de partido como la autodeterminación política de un pueblo libre. Se hace hincapié en particular sobre la prueba de que el lema de las dos democracias —político-formal la una, económico-sustantiva la otra— es equivocado. Hay aquí mucho más que una disputa sobre terminología. Está en juego la relación entre democracia y socialismo. La tentativa rusa de establecer el socialismo mediante la revolución y la dictadura del partido comunista ha encontrado un rival en el empeño del pueblo inglés por alcanzar la misma meta por el camino de la evolución y bajo una verdadera democracia en el sentido tradicional del vocablo. La interpretación de la democracia implica de ese modo la decisión entre dos procesos básicamente diferentes, decisión de la cual dependerá quizá la suerte de la humanidad.

I. ANARQUISMO O TOTALITARISMO

CONCEPTO DEL ESTADO

La teoría del Estado comprende dos problemas diferentes y, por lo

tanto, requiere dos disciplinas diferentes. Un enfoque toma en consideración el Estado como fenómeno de la realidad social: el Estado como efectivamente es, el Estado histórico; el otro toma en consideración el Estado como objeto de valoración: el Estado como debería, o no debería, ser; el Estado justo y el injusto. Desde el punto de vista de la disciplina mencionada en primer término, podemos preguntar: ¿qué es *el Estado?* ¿Cuál es su esencia, su origen, su estructura, y cuáles son sus funciones esenciales? Se puede contestar a estas preguntas sobre la base de un estudio comparado de los fenómenos sociales llamados Estados, aunque los Estados sean muy diferentes en períodos históricos diferentes y en áreas geográficas diferentes.

Como resultado de ese estudio puede definirse el Estado como un orden social, esto es, como un conjunto de normas que regulan la conducta mutua de los individuos, orden que se caracteriza por los siguientes elementos: es un orden coercitivo, es decir, trata de causar la conducta humana deseada estableciendo actos coercitivos como sanciones para el proceder contrario. Ello significa que este orden es un orden legal. Es un orden relativamente centralizado. Instituye órganos especiales para la creación y aplicación de sus normas, en particular un poder ejecutivo centralizado a disposición de un órgano con carácter de gobierno. Este gobierno debe ser independiente, y el orden coercitivo que aplica debe ser efectivo en un territorio determinado.

Es corriente caracterizar al Estado como una comunidad más que como un orden. Pero el Estado como comunidad está constituido por «su» orden coercitivo y no es una entidad distinta de ese orden. Es también corriente personificar la comunidad, o el orden que la constituye, y hablar de ella como de una persona actuante. Pero el Estado actúa sólo por intermedio de los individuos que invisten el carácter de órganos de aquél. Estos son los individuos autorizados por el orden para crear y aplicar sus normas.

RESTRICCION DE LA LIBERTAD

Puesto que todo orden social que regla la conducta mutua de los individuos, y especialmente un orden coercitivo, constituye inevitablemente una restricción de la libertad —y la libertad es considerada un valor fundamental en la vida social— es usual distinguir entre los órdenes coercitivos que llamamos Estados según el grado en que restringen la libertad de los individuos sometidos a ellos. Hay dos criterios diferentes con que juzgar la restricción de la libertad individual por el orden estatal: la manera en que se crean y aplican las normas del orden estatal, y la finalidad del orden estatal, es decir, la extensión en que las normas de

ese orden reglan la vida humana. La restricción de la libertad individual está en su mínimo y el grado de libertad individual está en su máximo si: primero, las normas del orden coercitivo son creadas y aplicadas por aquellos cuya conducta es reglada por el orden (autonomía); segundo, si la finalidad del orden coercitivo es lo más limitada posible, de modo que la conducta mutua de los individuos sea reglada sólo en cuanto sea necesario para proteger ciertos intereses vitales, como la vida y la propiedad (liberalismo). La restricción de la libertad individual está en su máximo y el grado de libertad individual en su mínimo si: primero, quienes se hallan sujetos al orden están excluidos de su creación y aplicación, y esas funciones se reservan a un solo individuo o a un grupo relativamente pequeño de individuos, no sujetos de hecho o de derecho al orden (heteronomía); y, segundo, si la finalidad del orden coercitivo es ilimitada en principio, de modo que la conducta mutua de los individuos es reglada en todos los aspectos posibles de la vida humana, en especial con relación a la vida económica y cultural (estatismo o totalitarismo). La nacionalización de la producción económica, quintaesencia del socialismo de Estado, es la medida característica de expansión de la finalidad de un orden estatal hacia el totalitarismo.

CONCEPTO DE DEMOCRACIA

Los dos criterios: la manera de crear y aplicar el orden estatal, y la finalidad de ese orden estatal, no necesitan ser combinados necesariamente. Pues el primero se refiere a la forma del Estado, el segundo a su contenido; y la diferenciación entre forma y contenido sirve en primer lugar, para expresar la mutua interdependencia de ambos criterios. Un orden estatal puede corresponder al principio de autonomía y, al mismo tiempo, tener carácter totalitario; y un orden estatal puede tener carácter heterónomo y, al mismo tiempo, su finalidad puede corresponder a los principios del liberalismo. La distinción tradicional entre dos formas básicas de gobierno: democracia y autocracia, se refiere en lo principal (pero no solamente) al primero de esos dos criterios, o sea, la manera de ser creado y aplicado el orden estatal, la *forma* del Estado. Esta distinción se refiere también en cierta medida al segundo criterio: la *finalidad* del orden estatal en cuanto afecta el contenido del Estado. Un Estado es una democracia si los poderes legislativo y ejecutivo son ejercidos por el pueblo, sea directamente en una asamblea popular, o indirectamente mediante órganos elegidos por el pueblo sobre la base del sufragio universal e igual. Como el más alto grado de autonomía, la exigencia de la unanimidad para la creación y aplicación del orden, equivale a la anarquía, el principio de las decisiones por mayoría en los órganos

colegiados representa el máximo de autonomía posible dentro de un orden social. Es un elemento esencial de la forma de gobierno llamada democracia, la cual es la realización política del principio de autonomía o autodeterminación.

Aunque este principio es plenamente compatible tanto con el liberalismo como con el estatismo —una democracia puede ser un Estado liberal-capitalista, socialista, y aun totalitario— el concepto corriente de democracia incluye, como elemento esencial de esta forma de gobierno, ciertas limitaciones a la potestad legislativa y ejecutiva del Estado. Para que un Estado sea democrático no basta que sus ciudadanos participen directa o indirectamente en la formación de la voluntad del Estado; además, la constitución debe garantizar a los ciudadanos libertad de conciencia, de palabra, de prensa, y en particular de asociación. La formación de partidos políticos y su participación en la vida política de la nación, especialmente en la elección de los órganos del Estado, no debe ser limitada o impedida mediante actos legislativos o ejecutivos. La posibilidad de hecho y de derecho de que exista más de un partido político es una exigencia tan vital de la democracia que un Estado de partido único, aun cuando su constitución cumpla con todos los otros requisitos de la democracia, está mucho más remoto de este tipo de gobierno que un Estado cuya constitución restrinja el derecho de voto a una minoría de la población. La democracia, de acuerdo con el significado generalmente aceptado del vocablo, exige que la idea de libertad sea realizada no sólo positivamente, es decir, mediante la participación directa o indirecta en el gobierno de todos los ciudadanos, sino también negativamente, es decir, mediante el otorgamiento de las libertades esenciales, entre las cuales la libertad de los partidos políticos es la más importante. La autocracia, por su parte, se caracteriza no sólo porque la masa del pueblo está excluida de toda participación en el gobierno, sino también por la ausencia de las libertades esenciales, especialmente la libertad de los partidos políticos. El tipo moderno de autocracia —la cual en épocas anteriores apareció bajo los nombres de tiranía, despotismo, monarquía absoluta— es la dictadura de partido.

TEORIA DE LA POLITICA Y TEORIA «POLITICA»

La teoría política, como ciencia del Estado, tiene por tarea el análisis de las diversas formas del orden estatal, especialmente el de las formas de gobierno tales como democracia y autocracia, y el examen del contenido típico del orden estatal, especialmente el de los principios del liberalismo y el estatismo. Mientras esta disciplina se limita estrictamente a describir, clasificar y explicar los fenómenos mencionados, de la misma

manera que las ciencias naturales se ocupan de plantas o animales, tiene carácter de ciencia pura. Como el naturalista, el hombre de ciencia política, el teórico del Estado, contempla desde el exterior el objeto de su ciencia y registra imparcialmente lo que ve, como si no le importara personalmente. Sus afirmaciones no implican juicios de valor sobre la democracia y la autocracia, el liberalismo y el estatismo. No es misión de una teoría científica del Estado determinar si una forma particular de Estado o una finalidad particular del orden estatal son buenas o malas. Es en cambio función de una verdadera ciencia del Estado analizar, comprender y explicar la forma o la finalidad del orden estatal. Los juicios de valor, a diferencia de las afirmaciones sobre la realidad, tienen carácter puramente subjetivo. Se basan en nuestros deseos y temores, es decir, en el elemento emocional de nuestra conciencia. Son válidos sólo para el sujeto que los emite, pues no son verificables mediante hechos. Difieren esencialmente a este respecto de las afirmaciones objetivas por medio de las cuales es descrita y explicada la realidad, afirmaciones que se basan en el elemento racional de nuestra conciencia. La valoración es, sin duda, una condición esencial de la acción. Ninguna acción es posible sin una previa valoración. Pero la acción representa una actitud totalmente diferente de la descripción y explicación científicas. La acción es la sustancia misma de la política. Pero para conservar su carácter objetivo, la ciencia debe ser separada de la política; y ello puede lograrse sólo si se elimina de la ciencia, especialmente de la Ciencia del Estado como fenómeno de la política, todo juicio subjetivo de valor. La ciencia del Estado es una teoría «política» sólo en cuanto tiene como objeto un fenómeno político. Ello es posible sin abusar de una teoría pretendidamente científica del Estado como un medio de hacer política. La teoría del Estado abandona su carácter de ciencia y se vuelve parte de una actividad política si, en lugar de describir y explicar el Estado como fenómeno de la realidad social, emite juicios de valor con relación al Estado. Las cuestiones relativas al valor del Estado como tal y al de sus diversas formas y contenidos deben ser determinadas mediante una disciplina que, no participando de las características de una ciencia, sea una teoría política en el sentido específico del término.

VALOR DEL ESTADO

Puesto que estas cuestiones apuntan a juicios de valor, que por su propia naturaleza tienen carácter subjetivo, no es sorprendente que no haya acuerdo sobre ellas entre los pensadores políticos; nunca lo hubo y nunca lo habrá. Hay y ha habido siempre pensadores que sostienen que el Estado es el máximo bien y es una necesidad absoluta para la civiliza-

ción; y hay otros que declaran que el Estado es un mal, el mal social por excelencia y, de consiguiente, reclaman su abolición y su reemplazo por una sociedad libre, esto es, sin Estado. Esta última opinión es la doctrina del anarquismo.

El estatismo: Hegel

El filósofo alemán Hegel fue un representante muy característico de la doctrina que preconiza un estatismo radical. Su interpretación de la historia conduce a una deificación del Estado. Según su filosofía[1], todo lo que existe es racional (lo «real es lo racional»), pero el Estado es «absolutamente racional». Es «la idea ética o el espíritu ético realizado». Surge de la naturaleza del Estado «que tiene el más elevado derecho sobre el individuo, cuyo más elevado deber, a su vez, es ser miembro del Estado»; condición ésta de miembro que implica obediencia incondicional hacia la autoridad establecida del Estado. El individuo, dice Hegel, existe sólo mediante el Estado; «tiene su verdad, su existencia real y su situación ética sólo en cuanto miembro del Estado». Según una concepción religiosa del mundo, la naturaleza es una manifestación de Dios, pero según Hegel, el Estado es la manifestación consciente de Dios. La naturaleza es una manifestación sólo inconsciente y, por lo tanto, incompleta. «El Estado es el espíritu que mora en el mundo y se realiza allí conscientemente, mientras que en la naturaleza es realizado sólo como su otro yo, o espíritu durmiente. Sólo cuando [el espíritu divino] está presente en plena conciencia conociéndose a sí mismo como objeto existente, es Estado[2]. Desde un punto de vista racionalista, el Estado existe sólo en la mente de los individuos que adaptan su conducta al orden social que llamamos Estado, el cual no es una entidad real como lo son las cosas físicas. Según Hegel, sin embargo, el Estado tiene aun más realidad objetiva que la naturaleza física, porque es una realización del espíritu absoluto en el reino de la conciencia. Hegel dice: «El Estado es la marcha de Dios en el mundo; su fundamento o causa es el poder de la razón realizándose como voluntad.» Todo Estado, sea lo que sea, participa de la esencia divina de la idea, «este Dios real». «El Estado no es una obra de arte»; sólo la razón divina pudo producirlo. «La nación como Estado es el espíritu (divino) substantivamente realizado y directamente real. De ahí que sea el poder absoluto sobre la tierra»[3]. Esto significa: el Estado es Dios sobre la tierra.

El anarquismo: Marx y Engels

Otros pensadores, por ejemplo el francés Pierre Joseph Proudhon,

los rusos Michael Alexandrovich Bakunin y Peter Alexevich Kropotkin, el gran Leon Tolstoi, contestan la pregunta sobre el valor del Estado en sentido negativo. Son representantes de ese anarquismo teórico que proclama que el orden coercitivo del Estado es la fuente de la mayoría, si no de todos, los males sociales, y que una sociedad libre, esto es, sin Estado es posible y deseable. Es altamente significativo que la más importante de todas las doctrinas anarquistas haya sido desarrollada, sobre una base filosófica que es sólo una leve modificación de la filosofía hegeliana de la historia, por un discípulo de Hegel, o sea Karl Marx. Según la doctrina de Marx y su amigo Friedrich Engels[4], el Estado es por su propia naturaleza una maquinaria coercitiva cuya función consiste en mantener la dominación de un grupo —el grupo de individuos en posesión de los medios de producción, la clase de los capitalistas— sobre otro grupo formado por quienes no participan en la propiedad de los bienes llamados capital: la clase del proletariado explotado. El Estado es una organización coercitiva, con el propósito de mantener la represión de una clase por otra. Mediante el establecimiento revolucionario del socialismo, esto es, mediante la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, y su socialización, desaparecerá el sistema capitalista, y con él el Estado como institución. El Estado «se extinguirá». La sociedad socialista del futuro será una sociedad sin Estado, una sociedad cuyo orden se mantendrá sin el empleo de la fuerza. Ello será posible porque el orden social estará en el interés de todos, así que nadie será inducido a violar ese orden. Pero esta condición ideal de la humanidad no puede ser establecida inmediatamente después que la revolución socialista haya abolido el capitalismo. Entre el Estado capitalista y la sociedad comunista sin Estado habrá una etapa intermedia, la dictadura del proletariado, que será el resultado inmediato de la revolución proletaria. La dictadura del proletariado será un Estado con un verdadero gobierno y diferirá del Estado capitalista sólo en cuanto a que el propósito de la maquinaria coercitiva no será mantener, sino destruir la explotación de una clase por otra.

En su libro *Orígenes de la familia, de la propiedad privada y del Estado* dice Engels:

El Estado no es, de ningún modo, un poder impuesto desde afuera a la sociedad; tampoco es «la realización de la idea moral, la imagen y realización de la razón», como sostiene Hegel. Es más bien un producto de la sociedad en una determinada etapa de su desarrollo; es la admisión de que esa sociedad se ha comprometido en una insoluble contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que esas clases antagónicas, con intereses económicos opuestos no se consuman a sí mismas y a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder, aparentemente levantado por encima de la sociedad, para moderar el

conflicto y mantenerlo dentro de los límites del «orden»; y este poder, surgido de la sociedad, pero que se coloca por sobre ella y se le hace cada vez más extraño, es el Estado... Como el Estado surgió de la necesidad de poner freno a los antagonismos de clase, pero surgió también en el seno de la lucha entre las clases, es normalmente el Estado de la clase dominante económicamente más poderosa, que por su intermedio se convierte también en la clase políticamente más poderosa y adquiere de ese modo nuevos medios de mantener sujeta y explotar a la clase oprimida[5].

En su libro *Anti-Dühring,* Engels escribe la forma en que desaparecerá el Estado:

El proletariado toma en sus manos el poder del Estado y transforma entonces los medios de producción en propiedad del Estado. Pero al hacerlo, se pone fin a sí mismo como proletariado, pone fin a todas las diferencias y antagonismos de clases, pone fin también al Estado como Estado. La sociedad anterior, que se movía entre antagonismos de clases, tenía necesidad del Estado, que es una organización de la clase explotadora de cada época, para el mantenimiento de sus condiciones externas de producción... En cuanto deje de haber clases de la sociedad que deban ser mantenidas en sujeción; en cuanto hayan sido abolidas, junto con la dominación de clases y la lucha por la existencia individual basada en la anterior anarquía en la producción, los choques y excesos que emergen de ellos, ya no habrá más nada que reprimir; y la fuerza represiva especial, el Estado, ya no será necesaria. El primer acto en que el Estado se presenta realmente como representante de la sociedad tomada en conjunto —la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad— es al mismo tiempo su último acto independiente como Estado. La interferencia del poder estatal en las relaciones sociales se vuelve superflua en una esfera tras otra, y al final se adormece por sí misma. El gobierno sobre las personas es reemplazado por la administración de las cosas y la dirección de los procesos de producción. El Estado no es «abolido»; se va extinguiendo. Desde este punto de vista debemos juzgar la frase «Estado libre popular» [consigna del partido socialdemócrata alemán] —tanto su justificación a veces con propósitos de agitación como su esencial insuficiencia científica— y también la exigencia de los llamados anarquistas, de que el Estado sea abolido de un día para otro[6].

La diferencia entre los teóricos políticos del marxismo y los llamados anarquistas está sólo en que los últimos exigen la abolición del Estado mediante una acción revolucionaria, en tanto que los primeros predicen una desaparición automática del Estado después que la dictadura del proletariado, el Estado proletario, haya sido establecido por medio de la revolución socialista. En cuanto del ideal social se trata, el marxismo es anarquismo.

Finalmente aparece en los *Orígenes de la familia, de la propiedad privada y del Estado* la afirmación tantas veces citada:

El Estado, por lo tanto, no ha existido eternamente. Hubo sociedades que se pasaron sin él, que no tuvieron ninguna noción del Estado ni del poder estatal. En una etapa definida de la evolución económica, que necesariamente implicó la escisión de la sociedad en clases, el Estado se convirtió en una necesidad a causa de esa escisión. Nos estamos acercando ahora con rapidez a una etapa en la evolución de la producción en la cual la existencia de esas clases no sólo ha dejado de ser una necesidad, sino que se torna un obstáculo positivo a la producción. Han de caer tan fatalmente como surgieron. El Estado caerá inevitablemente con ellas. La sociedad que organice nuevamente la producción sobre la base de la asociación libre e igualitaria de los productores, colocará toda la maquinaria del Estado en el lugar que entonces le corresponderá: el museo de antigüedades, al lado de la rueca y del hacha de bronce[7].

El bolchevismo: Lenin

Esta doctrina es la ideología política oficial del bolchevismo. En la literatura socialista de fin del siglo XIX y de comienzos del siglo XX, la teoría marxista del Estado, especialmente su tendencia revolucionaria y su objetivo final de una sociedad anárquica, fue más o menos ignorado o suprimido. El más importante de los partidos socialistas del continente europeo, el socialdemócrata alemán, no obstante su aceptación de la doctrina marxista, se adhirió a una política de evolución más que de revolución. Contra esta «adulteración del marxismo» publicó V. I. Lenin en 1917 su famoso folleto *El Estado y la Revolución.* Acusaba a «los oportunistas del movimiento obrero» de intentar «destruir y deformar el aspecto revolucionario de las enseñanzas de Marx, su alma revolucionaria». El propósito del folleto era «resucitar las verdaderas enseñanzas de Marx sobre el Estado»[8]. La doctrina restablecida de Marx sobre el Estado, según la interpretación de Lenin, ha sido incorporada al «Programa de la Internacional Comunista»[9], organización que era apenas otra cosa que un instrumento del partido bolchevique ruso y estuvo activa hasta su disolución formal, en 1943. Su programa reflejaba la doctrina bolchevique del Estado. Contiene las siguientes afirmaciones: «Por ser el Estado personificación de la dominación de clases, desaparecerá según desaparezcan las clases, y con él expirarán todas las medidas de coerción.» Pero «entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media un período de transformación revolucionaria durante la cual la primera se convierte en la segunda. Paralelamente, hay también un período intermedio de transición política, en el cual la forma esencial del Estado es la dictadura revolucionaria del proletariado». «El rasgo característico del período de transición considerado en conjunto es la despiadada represión de la resistencia de los explotadores, la organización de la construcción socialista, el adiestramiento en masa de hombres y mujeres en el

espíritu del socialismo y la desaparición gradual de las clases.» «La conquista del poder por el proletariado es el derrocamiento violento del poder burgués, la destrucción del aparato capitalista del Estado (ejércitos burgueses, policía, jerarquía burocrática, justicia, parlamentos, etc.) y su sustitución por nuevos órganos del poder proletario, para servir primariamente como instrumentos para la represión de los explotadores»[10].

EL METODO DIALECTICO

El método dialéctico y la teología de la historia de Hegel

La base intelectual de la doctrina de Marx sobre el Estado es, como ya hemos señalado, la filosofía de la historia de Hegel, caracterizada por su método dialéctico. La idea básica de esta filosofía de la historia es que la Razón gobierna el mundo y, por lo tanto, también la historia del mundo[11]. Esta «Razón» implica un sistema moral cuyas leyes «son lo Racional esencial»[12]. La misma idea se expresa en la afirmación de que la historia del mundo es «el curso racional y necesario del espíritu universal»[13]. El espíritu univeral no es sino la personificación de la Razón. Esta personificación es esencial. Porque la historia del mundo es también la realización de la voluntad del espíritu universal. Las acciones de individuos y de Estados, en que consiste la historia, son «los medios de que el espíritu universal se vale para la realización de su objeto»[14] y todos los hombres históricos, al perseguir sus objetivos particulares, ejecutan sólo, sin saberlo, «la voluntad del espíritu universal»[15]. Es casi imposible distinguir la voluntad del espíritu universal de la voluntad de Dios. Hegel recalca que la idea: la Razón dirige el mundo, es una aplicación de la «verdad religiosa» de que el mundo no está abandonado al azar sino controlado por la «Divina Providencia», la «Providencia de Dios». Esta Providencia es «la sabiduría según una potencia infinita que realiza sus fines, esto es, el fin último, absoluto y racional del mundo»[16]. En su investigación del curso del espíritu universal en la historia, la filosofía de Hegel constituye una tentativa deliberada de «conocer a Dios» y se presenta expresamente como tal [17]. Es sumamente significativo el lema de su libro: «La historia del mundo no es inteligible separada de un Gobierno del Mundo.» La llamada filosofía de la historia de Hegel es el mito del espíritu universal; no es una filosofía, es una *teología* de la historia. Este hecho no puede carecer de influencia sobre el carácter de los sistemas filosóficos y políticos basados sobre esta teología de la historia.

Es elemento esencial de una interpretación teológica de los fenómenos dar por sentado que Dios es no sólo trascendente, sino también in-

manente en el mundo, que es la manifestación de Su voluntad. Puesto que Su voluntad es buena, es el valor absoluto, la realidad debe ser considerada perfecta. El dualismo de realidad y valor, la distinción entre afirmaciones sobre la realidad y juicios de valor —tan característica de la ciencia racionalista— no pueden ser reconocidos por la teología, que está obligada a presumir que el valor es inherente a la realidad y a identificar de ese modo el «es» con el «debe».

Este modo de ver es el núcleo de la filosofía de Hegel, según la cual la historia del mundo es la realización de la Razón, que representa el valor absoluto, tanto lógico como ético. Si esta presunción es verdadera, todo acontecimiento histórico debe ser considerado obra del espíritu universal y, como tal, razonable y bueno. En verdad, Hegel termina su obra afirmando como resultado que «cuanto ha sucedido y sucede todos los días no sólo proviene de Dios y no sólo no sucede sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios»[18]. Esto no es sino otra formulación, más sincera, de su tesis más citada: lo real es lo racional y lo racional es lo real. Si Dios es inmanente en el mundo, si el valor absoluto es inherente a la realidad, no hay posibilidad de juzgar que un acontecimiento o una fase de la historia sean mejores o peores que otros; y si todo es por su propia naturaleza necesariamente bueno, los juicios de valor pierden todo significado. Sin embargo, distinguir el bien del mal es la principal tarea de la teología en su carácter de ética; y es función específica de una filosofía de la historia diferenciar mediante juicios de valor un acontecimiento histórico, o una fase de la historia, de otros acontecimientos o fases. Sin esa diferenciación, una filosofía de la historia carece de sentido. La teología satisface su necesidad de distinguir el bien del mal introduciendo —a costa de la coherencia— al demonio como un contra-Dios en la interpretación ética del mundo. La filosofía de la historia de Hegel llega al mismo resultado mediante la presunción de que la realidad manifestada en la historia universal, aunque no sea perfecta, está en el camino de la perfección. La historia universal es la realización progresiva de la Razón. Este progreso, que es el curso del espíritu universal, es un progreso necesario; porque la Razón, como «soberana» del mundo, está dotada de una «potencia infinita»[19].

Puesto que Hegel presenta a Dios como Razón, y cualquiera puede entender que la Razón es lo que a él le parece justo y deseable, su teología de la historia es más flexible que la teología cristiana oficial. Su carácter totalmente optimista, su tesis de que la realización progresiva de un estado ideal de la humanidad es el resultado necesario del proceso histórico, deben tener acogida favorable en el pensamiento, fundado en deseos y no en hechos, de cualquier ideología política.

El conflicto entre la proposición de que Dios es inmanente en el mundo y es, por lo tanto, valor inherente a la realidad, por una parte, y

la necesidad de diferenciar en la realidad entre el bien y el mal, por la otra, se presenta en teología como el problema de la teodicea. Es el problema de cómo Dios, el absolutamente bueno y omnipotente creador del mundo, puede ordenar o permitir el mal en la naturaleza y en la sociedad. Es el problema central de la teología. La filosofía de la historia de Hegel demuestra que es una verdadera teología de la historia al pretender ofrecer una solución a ese problema. Afirma: «Nuestro modo de tratar el tema [la historia universal] es, en este aspecto, una *Teodicea,* una justificación de Dios»[20]. Y al final de la obra, cuando formula los resultados de su filosofía en la afirmación arriba citada de que todo lo que sucede es obra de Dios, Hegel dice de su tesis principal, según la cual la historia universal es la realización del espíritu universal: «ésta es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia»[21].

La esencia del problema de la teodicea es la contradicción lógica entre dos proposiciones, igualmente importantes para la teología: la primera, que la voluntad de Dios es el bien absoluto; la segunda, que la voluntad de Dios es omnipotente, que nada puede suceder sin la voluntad de Dios y que, por lo tanto, si hay mal en el mundo debe ser por voluntad de Dios. Mientras se considere válida la ley lógica de exclusión de la contradicción, fundamental para la ciencia racionalista, una de estas dos proposiciones no puede ser verdadera.

A fin de reconciliar su metafísica religiosa, en especial su teología de la historia, con la ciencia racionalista, cuyo derecho a la existencia no niega, pero a la cual asigna en su sistema filosófico sólo una posición subordinada en comparación con la que ocupa la teología, Hegel tiene que inventar una nueva lógica. Es la lógica sintética de la dialéctica, en contraposición a la vieja lógica analítica. El elemento más característico de la nueva lógica dialéctica es la eliminación de la ley de contradicción, según la cual dos proposiciones contradictorias no pueden ser verdaderas al mismo tiempo. Hegel trata de hacernos creer que, al excluir la contradicción, la vieja lógica comete un error fundamental. La contradicción no sólo no es un defecto del pensamiento; «el pensamiento especulativo consiste sólo en que el pensamiento aferra la contradicción y en la misma contradicción»[22]. «Por así decirlo, no es una tacha, deficiencia o falta en una cosa, que pueda señalarse en ella una contradicción. Por el contrario, toda determinación, toda cosa concreta, todo concepto, es una unión de... momentos que cambian... en momentos contradictorios... Las cosas finitas... son contradictorias en sí mismas»[23]. Al interpretar la relación de dos fuerzas que obran en direcciones opuestas como «contradicción», Hegel proyecta la contradicción del pensamiento al ser. Así como en la naturaleza y la sociedad dos fuerzas determinantes de movimientos en dirección opuesta existen al mismo tiempo y dan por resultado un tercer movimiento en una nueva dirección, dos proposiciones con-

tradictorias en el dominio del pensamiento no se excluyen recíprocamente sino que, como tesis y antítesis, producen en un nivel más alto la síntesis: la unidad en que se resuelve la contradicción, y esto significa a la vez solución y conservación. Lo que pone en movimiento las cosas, así como los pensamientos, es la contradicción. «El movimiento es la contradicción existente en sí misma»[24]. La contradicción es el principio del automovimiento. Es una ley del pensamiento y al mismo tiempo una ley de los hechos.

La presunción de que una ley del pensamiento pueda ser, al mismo tiempo, una ley de los hechos, se basa en último análisis en la suposición previa de que el valor ético, así como el lógico, son inherentes a la realidad; que el espíritu actúa en los hechos históricos; que lo real es lo racional. Esta hipótesis metafísica está en la base de la falacia fundamental de la dialéctica hegeliana: la identificación de la relación entre fuerzas opuestas de la realidad exterior, con la relación entre proposiciones contradictorias en el dominio del pensamiento. La relación entre dos fuerzas opuestas que da por resultado un movimiento definido en la naturaleza o en la sociedad no tiene nada que ver con la contradicción lógica. Los fenómenos de que se trata pueden, y deben ser descritos mediante expresiones no contradictorias, en completa conformidad con los principios de la vieja lógica. Pero precisamente esta falacia de la dialéctica hegeliana fue adoptada por Marx para su dialéctica. Es verdad que Marx declara: «Mi método dialéctico no sólo es diferente del de Hegel sino que le es directamente opuesto. Para Hegel, el proceso vital del cerebro humano, esto es, el proceso del pensamiento, que bajo el nombre de 'Idea' llega su autor a convertir en sujeto independiente, es el demiurgo del mundo real, y el mundo real es sólo la forma externa, fenoménica, de la 'Idea'. Para mí, por el contrario, la idea no es más que el mundo material reflejado por la mente humana y traducido en formas de pensamiento... El [Hegel] la pone [a la dialéctica] cabeza abajo. Hay que ponerla nuevamente de pie si se quiere descubrir el núcleo racional dentro de la envoltura mística»[25]. Hegel es idealista; Marx, materialista. Pero Marx, lo mismo que Hegel, entiende que «dialéctica» es la evolución por medio de la contradicción, una contradicción que Marx, lo mismo que Hegel, sostiene que es inherente a la realidad social. Un elemento esencial del materialismo histórico o dialéctico fundado por Marx, es la presunción de que la evolución y especialmente la sociedad capitalista, tiene «carácter contradictorio»[26]. Marx, lo mismo que Hegel, interpreta los conflictos de la lucha por la vida, el antagonismo entre grupos de intereses opuestos, y en especial el desacuerdo de fuerzas productivas y modo de producción, como contradicciones lógicas. Marx, lo mismo que Hegel, considera que el valor es inherente a la realidad; pero en contraposición a Hegel, y con menos coherencia que éste, no

identifica pensamiento y ser. Según Marx, la dialéctica como método de pensamiento «refleja» simplemente el proceso dialéctico de la realidad. Debe utilizarse el método dialéctico a fin de captar la dialéctica de la sociedad. Pero al rechazar la identificación hegeliana de pensamiento y ser, Marx se priva de la única posibilidad de justificar —al menos en cierta medida— la falacia de identificar la relación entre fuerzas opuestas en la naturaleza y la sociedad con la contradicción lógica.

Nada puede mostrar más claramente la ineficacia del método dialéctico que el hecho de que él permite a Hegel elogiar al Estado como a un dios, y a Marx maldecirlo como a un demonio; que al aplicar ese método, uno de ellos afirma que la realización progresiva de la razón, por medio de la guerra, conduce necesariamente al dominio del mundo por la nación alemana, mientras el otro predice, como resultado inevitable de la evolución histórica, el establecimiento, por medio de la revolución, de la sociedad libre comunista mundial. Interpretaciones tan contradictorias son posibles porque esta filosofía, al pasar por alto el insuperable dualismo de realidad y valor, del «es» y el «deber ser», presenta lo que es simplemente un postulado político basado en juicios subjetivos de valor, como el resultado necesario de una evolución, determinada por leyes objetivas, que conduce necesariamente de un nivel inferior de cultura a otro más elevado. Si la realidad no corresponde al valor postulado, presuntamente inherente a aquélla, se transfiere al futuro la inexorable realización de ese valor. Cualquier situación histórica puede ser interpretada de modo que represente la tesis, o la antítesis, o la síntesis, de acuerdo con la evaluación política que de ella haga el intérprete. De ese modo, el método dialéctico puede ser satisfactorio para cualquier credo político.

La interpretación del método dialéctico por Stalin

El hecho de que el método dialéctico pueda ser utilizado para cualquier propósito político explica su extraordinario atractivo, su difusión mundial, comparable sólo al éxito de la doctrina de la ley natural en el siglo XVIII. Así como esta última pretendía deducir de la naturaleza los principios de la justicia, el método dialéctico pretende deducir de la historia la acción política correcta. Hegel llegó a la conclusión conservadora de que es deber de todos la sumisión incondicional a la autoridad del Estado establecido. Condenó la doctrina de Rousseau, según la cual la autoridad del Estado se basa en un contrato, lo cual significa que se basa en el consentimiento individual; porque conduce a la revolución, la cual significa «destruir lo absolutamente divino y su absoluta autoridad y ma-

jestad»[27]. Los marxistas creen que la historia exige de nosotros que hagamos la revolución a fin de destruir el Estado.

Nada es más característico que los siguientes pasajes del ensayo de Stalin, *Materialismo Dialéctico e Histórico*[28]:

...la dialéctica no considera el proceso de desarrollo como un simple proceso de crecimiento, en el cual los cambios cuantitativos no conducen a cambios cualitativos, sino como un desarrollo que pasa de cambios cuantitativos insignificantes e imperceptibles a cambios abiertos, fundamentales, a cambios cualitativos; un desarrollo en el cual los cambios cualitativos no ocurren gradual, sino rápida y abruptamente, tomando la forma de un salto de un estado a otro; no ocurren accidentalmente, sino como resultado natural de una acumulación de cambios cuantitativos imperceptibles y graduales.

El método dialéctico sostiene por lo tanto que el proceso de desarrollo debe ser comprendido, no como un movimiento circular, no como una simple repetición de lo que ya ha ocurrido, sino como un movimiento hacia adelante y hacia arriba, como una transición de un estado cualitativo anterior a un nuevo estado cualitativo, como una evolución de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior... la dialéctica sostiene que las contradicciones internas son inherentes a todas las cosas y fenómenos de la naturaleza, pues todas tienen sus lados positivos y negativos, un pasado y un futuro, algo que muere y algo que se desarrolla; y que la lucha entre estos contrarios, la lucha entre lo viejo y lo nuevo, entre lo que está muriendo y lo que está naciendo, entre lo que está desapareciendo y lo que se está desarrollando, constituye el contenido interno del proceso de desarrollo, el contenido interno de la transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos.

El método dialéctico sostiene, por lo tanto, que el proceso de evolución de lo inferior a lo superior tiene lugar no como un armonioso desenvolvimiento de fenómenos, sino como una revelación de las contradicciones inherentes a las cosas y a los fenómenos, como una «lucha» de tendencias opuestas que actúa basada en esas contradicciones[29].

De estas leyes del desarrollo deduce Stalin las siguientes consecuencias prácticas:

...si el pasaje de lentos cambios cuantitativos a rápidos y abruptos cambios cualitativos es una ley del desarrollo, resulta claro que las revoluciones hechas por las clases oprimidas son un fenómeno absolutamente natural e inevitable.

De consiguiente, la transición del capitalismo al socialismo y la liberación de las clases trabajadoras del yugo del capitalismo no puede ser efectuada por medio de cambios lentos, de reformas, sino sólo mediante un cambio cualitativo del sistema capitalista, mediante la revolución.

De consiguiente, a fin de no errar en política, hay que ser revolucionario, no reformista.

Más aún, si el desarrollo se produce a través de la revelación de contradicciones, a través de choques entre fuerzas opuestas en razón de esas contra-

dicciones y a fin de superarlas, resulta claro que la lucha clasista del proletariado es un fenómeno absolutamente natural e inevitable.

De consiguiente, no debemos ocultar las contradicciones del sistema capitalista, sino descubrirlas y desenredarlas; no debemos tratar de frenar la lucha de clases sino de conducirla a su término.

De consiguiente, a fin de no errar en política, hay que proseguir una política clasista proletaria sin compromisos, no una política reformista de armonía de los intereses del proletariado con los de la burguesía, no una política de compromisos, de «transformación del capitalismo en socialismo».

Tal es el método dialéctico marxista aplicado a la vida social, a la historia de la sociedad[30].

CONTRADICCIONES EN LA DOCTRINA BOLCHEVIQUE DEL ESTADO

Evolucionismo y revolucionarismo

«A fin de no errar en política» hay que ser bolchevique revolucionario, enemigo de compromisos. A pesar de que el comunismo, según lo interpreta la doctrina bolchevique, es el resultado necesario e inevitable de la ley de evolución, se postula la revolución, y no se excluye el error; es decir, una actitud reformista, no bolchevique. Si así no fuera, no sería necesaria la supresión terrorista de todos esos «errores». Esto es evidentemente una contradicción. Y esta contradicción es la consecuencia del sincretismo de ciencia y política, inherente al método dialéctico. El materialismo dialéctico es un sistema intelectual que se presenta orgullosamente como una ciencia capaz de predecir acontecimientos futuros determinados por leyes estrictas; como socialismo «científico», aunque es simplemente una doctrina política, en el sentido específico de ideología política utilizada como instrumento en la lucha por el poder.

Las contradicciones resultantes de la confusión de una explicación científica de la realidad social y un programa político no son las únicas que pueden encontrarse en la doctrina marxista del Estado. A los propugnadores de esta doctrina no les inquieta en absoluto que ella encierre contradicciones básicas. Precisamente la función de la dialéctica es convertir en virtud esa necesidad. Una lógica que elimina la ley de contradicción corresponde perfectamente a las necesidades de una ideología cuyo propósito principal no es explicar en forma objetivo-racional el fenómeno social, sino más bien justificar o rechazar, sobre la base de juicios de valor subjetivo-emocionales, un orden social dado. Porque tal ideología es por su propia naturaleza insensible a las contradicciones lógicas y en consecuencia está casi siempre enredada en ellas.

El objeto del Estado: ¿mantenimiento o supresión de la explotación?

Otra contradicción inherente a la doctrina marxista se encuentra en su definición del Estado y la aplicación de esta definición a la dictadura del proletariado. La definición del Estado es un ejemplo típico de la dudosa influencia que los juicios de valor pueden tener sobre la determinación presuntamente científica de un problema. Según la teoría marxista, la esencia del Estado está en su maquinaria coercitiva para la explotación de una clase por otra, en su función como instrumento político específico del capitalismo. Sólo porque el Estado es responsable de la «esclavitud capitalista», de «los indecibles horrores, el salvajismo, los absurdos e infamias de la explotación capitalista»[31], para usar las palabras de Lenin, se justifica la destrucción de ese Estado por la revolución socialista; y su reemplazo por una sociedad sin Estado debe ser considerado un progreso. La objeción principal que la doctrina marxista levanta contra la teoría «burguesa» del Estado es que esta última pasa por alto la función específica de la maquinaria coercitiva llamada Estado, o sea hacer posible la explotación del proletariado por los capitalistas. Pero la dictadura del proletariado, establecida después de la destrucción del Estado burgués, es todavía un verdadero Estado, el Estado proletario; y su esencia es exactamente la contraria de la del Estado burgués: es la abolición definitiva de toda explotación de una clase por otra. El Estado burgués y el Estado proletario son órdenes coercitivos centralizados o, para usar la terminología marxista, ambos son maquinarias coercitivas. Esta es, exactamente, la definición del Estado que los marxistas tratan de ridiculizar como «formalista», porque no incluye el objeto sustancial de esta maquinaria coercitiva, el contenido de este orden coercitivo. Pero mediante el uso que ella misma hace del concepto de Estado, la doctrina marxista muestra que el orden coercitivo que llamamos Estado puede servir para objetos muy diferentes, hasta opuestos. Si es así, el objeto no debe ser incluido en una definición científica de este fenómeno a menos que, al describir la dictadura del proletariado, se sostengan dos afirmaciones contradictorias: que es un Estado, y que no lo es. Apoyándose en la nueva lógica de Hegel, un marxista podrá decir que tal contradicción sólo muestra el carácter dialéctico del fenómeno de que se trata. Pero es harto embarazoso admitir que la dictadura del proletariado es un Estado, aunque no debería ser un Estado, según puede verse en el hecho de que Lenin ocasionalmente habla de ella como de un «semi-Estado»[32]. Sin embargo, como norma, Lenin caracteriza la dictadura del proletariado como «Estado proletario», y la doctrina oficial bolchevique nunca ha negado que la Unión Soviética, la primera dictadura del proletariado que tuvo éxito, sea un «Estado». El «Programa de la Internacional Comunis-

ta» declara expresamente que «la forma más conveniente de Estado proletario es el Estado soviético, nuevo tipo de Estado que difiere en principio del Estado burgués no sólo por su contenido de clase sino también por su estructura interna»[33].

El estado proletario

Según Engels

La contradicción que existe entre la afirmación básica de la doctrina marxista, de que el Estado es por su propia naturaleza una maquinaria coercitiva para la explotación del proletariado por la burguesía, y la admisión de que existe una cosa que es el Estado proletario, pudo ser pasada por alto por Engels —que desarrolló esta doctrina— puesto que él consideraba a la dictadura del proletariado como una etapa de transición de corta duración. Esta noción surge claramente del pasaje citado más arriba, en el cual describe el establecimiento del Estado proletario como un acto que implica automáticamente su autoabolición. En cuanto los medios de producción son nacionalizados y se pone fin de ese modo a todas las diferencias de clase —realización que puede cumplirse en un tiempo relativamente corto— la maquinaria coercitiva del Estado proletario, y esto significa el Estado mismo, queda privado de toda justificación y, según el pronóstico de Engels, desaparece. El que los hombres que realmente controlan la maquinaria coercitiva y están en situación de utilizarla para otros propósitos que el de establecer el socialismo, abandonen voluntariamente el poder de que disponen, es el gran milagro de la fe marxista.

Según Stalin

De cualquier modo, el primer Estado proletario, la Unión Soviética, no se ajusta al pronóstico de Engels. Según la autoridad más competente, ha logrado el propósito para el cual se puso en movimiento su maquinaria coercitiva: el establecimiento del socialismo. En su informe sobre el proyecto de constitución para la URSS, Stalin caracterizó la situación en 1936 como sigue:

> Pero lo más importante es que el capitalismo ha sido totalmente desterrado de la esfera de nuestra industria, en tanto que la forma socialista de producción es ahora el sistema que domina íntegramente en la esfera de nuestra industria... En la esfera agrícola, en lugar del océano de pequeñas granjas de campesinos individuales, con su pobre equipo técnico y su fuerte influencia *kulak*[34].

tenemos ahora una producción mecanizada, en escala mayor que en ninguna otra parte del mundo, con equipo técnico moderno, bajo la forma de un sistema de granjas colectivas y granjas del Estado que todo lo abarcan... Así, la victoria completa del sistema socialista en todas las esferas de la economía nacional es ahora un hecho. ¿Y qué significa esto? Significa que la explotación del hombre por el hombre ha sido abolida, eliminada, en tanto que la propiedad socialista de los implementos y medios de producción ha sido establecida como cimiento inconmovible de nuestra sociedad soviética. Como resultado de estos cambios en la esfera de la economía nacional de la URSS, tenemos ahora una nueva economía socialista, que no conoce crisis ni desocupación, que no conoce pobreza ni ruina, y que suministra a los ciudadanos todas las oportunidades para llevar una vida próspera y culta... En concordancia con estos cambios en la esfera de la economía de la URSS, ha cambiado también la *estructura de clases* de nuestra sociedad... todas las clases explotadoras han sido eliminadas en la actualidad... El proletariado es una clase explotada por los capitalistas. Pero en nuestro país, como sabéis, la clase capitalista ya ha sido eliminada, y los instrumentos y medios de producción han sido quitados a los capitalistas y transferidos al Estado, cuya fuerza dirigente es la clase trabajadora. En consecuencia, ya no existe una clase capitalista que pueda explotar a la clase trabajadora. En consecuencia, nuestra clase trabajadora, lejos de estar privada de los instrumentos y medios de producción, los posee, por el contrario, juntamente con la totalidad del pueblo. Y puesto que los posee, y la clase capitalista ha sido eliminada, toda posibilidad de que la clase trabajadora sea explotada se ha vuelto imposible... ¿puede llamarse proletariado a nuestra clase trabajadora? Por cierto que no... el proletariado de la URSS se ha transformado en una clase totalmente nueva, la clase trabajadora de la URSS que ha abolido el sistema económico capitalista, que ha establecido la propiedad socialista de los instrumentos y medios de producción y dirige a la sociedad soviética por el camino del comunismo. [Y finalmente resume]: Nuestra sociedad soviética ya ha logrado éxito, en lo principal, en la realización del socialismo; ha creado un sistema socialista, esto es, ha creado lo que los marxistas llaman, en otras palabras, la fase primera, o inferior, del comunismo. Por lo tanto, ya hemos realizado en lo principal la primera fase del comunismo: el socialismo[35].

LA «EXTINCION» DEL ESTADO

Según Engels

La realización del socialismo es, según Engels, el momento en que el Estado proletario desaparece. Al transformar en propiedad del Estado los medios de producción, el proletariado «se pone fin a sí mismo como proletariado, pone fin a todas las diferencias y antagonismos de clases, pone fin también al Estado como Estado... El primer acto en que el Estado se presenta realmente como representante de la sociedad tomada en conjunto —la toma de posesión de los medios de producción en

nombre de la sociedad— es, al mismo tiempo, su último acto independiente como Estado»[36]. Cuando, como lo declara Stalin, «los instrumentos y medios de producción han sido quitados a los capitalistas y transferidos al Estado», cuando «todas las clases explotadoras han sido eliminadas», cuando «el proletariado se ha transformado en la clase trabajadora» de una sociedad socialista, la maquinaria coercitiva del Estado debe extinguirse automáticamente.

Según Stalin

No pueden caber dudas de que Rusia soviética, aunque ha cesado de ser una dictadura del proletariado, no ha cesado de ser una dictadura, y no hay los más leves síntomas de que ese Estado se vaya extinguiendo. La nacionalización de los medios de producción no es, por cierto, el «último acto independiente» del Estado «como Estado». Según Stalin, la sociedad soviética está libre de explotación, es una sociedad sin clases en el sentido de que no existen antagonismos de clases. Pero la sociedad soviética no ha alcanzado aún la fase superior del comunismo, en la cual el principio dominante será: de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades. El principio de la fase actual del comunismo ruso es todavía: de cada uno según su capacidad, a cada uno según su trabajo. Pero el progreso del segundo hacia el primero no es —de acuerdo con la doctrina original, tal cual la presenta Engels— una función de la maquinaria coercitiva del Estado como tal. Es verdad que Lenin declara en *El Estado y la Revolución:* «El Estado podrá extinguirse por completo cuando la sociedad ponga en práctica la regla: de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades»[37]. Esta afirmación puede ser o no correcta, pero no está por cierto basada en la teoría de Engels sobre la extinción del Estado. Según esta teoría, la maquinaria coercitiva del Estado proletario es necesaria sólo para suprimir la explotación y los antagonismos de clases, pero no para aumentar la producción de la economía socialista al grado más elevado posible. Puesto que la economía socialista properará más en una sociedad sin Estado, resulta difícil comprender por qué es necesario mantener la maquinaria coercitiva del Estado luego de «la victoria completa del sistema socialista en todas las esferas de la economía nacional». Puesto que ya no hay ninguna clase que reprimir, puesto que ya no existen diferencias de clases ni antagonismos de clases en el seno de la sociedad soviética, no hay razón para que continúe existiendo la maquinaria coercitiva del Estado.

EL CERCO CAPITALISTA

Si Stalin describió correctamente la situación interna en 1936, no

hay lugar para un gobierno, y con certeza no lo hay para la policía secreta, en la Rusia soviética. Pero ni uno ni otra muestran la menor intención de desaparecer. Y ello es muy comprensible. Porque la maquinaria coercitiva del Estado es necesaria no sólo, como lo enseñó Engels, para nacionalizar los medios de producción, liquidar la clase de los explotadores, abolir todas las diferencias de clase y los antagonismos de clase, establecer una sociedad socialista, sino también para mantenerla y defenderla contra perturbaciones interiores y ataques exteriores. La doctrina de que el Estado se irá extinguiendo cuando se establezca el socialismo se basa en la utópica presunción de que en una sociedad socialista no habrá razones para violar el orden social, porque ese orden garantizará a todos el más alto grado posible de felicidad. En su informe sobre la constitución, Stalin declaró que una vez establecido el socialismo «hace falta una constitución» —y esto significa una maquinaria estatal coercitiva— «con el objeto de consolidar un orden social deseado por los trabajadores y que les es beneficioso». Si esa «consolidación», y por ende un «Estado», son aún necesarios luego que el socialismo «ha sido establecido como cimiento inconmovible de la sociedad soviética», no habrá fase del comunismo en que el «Estado» sea superfluo y «se extinga». En una entrevista con delegaciones de trabajadores extranjeros, que preguntaban por qué la GPU no había sido disuelta todavía, Stalin dijo:

> Desde el punto de vista de la situación interna, la revolución es tan firme e inconmovible que podríamos prescindir de la GPU. Pero el problema es que los enemigos del interior no son individuos aislados. Están vinculados de mil maneras con los capitalistas de todos los países, que los sostienen por todos los medios y en todas las formas. Somos un país rodeado de Estados capitalistas. Los enemigos internos de nuestra revolución son agentes de los capitalistas de todos los países. Los Estados capitalistas son el sostén y la base de los enemigos internos de nuestra revolución. Al luchar contra los enemigos del interior luchamos contra los elementos contrarrevolucionarios de todos los países. Juzgad por vosotros mismos si bajo tales condiciones podemos prescindir de órganos punitivos como la GPU[38].

En su «Informe al Decimoctavo Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética», presentado el 10 de marzo de 1939[39], Stalin trató directa y extensamente el problema de la «extinción» del Estado. Como sus manifestaciones representan la doctrina oficial del bolchevismo sobre el punto más importante de la teoría marxista del Estado, las citamos aquí con toda la extensión necesaria. Figuran en la 4.ª sección del informe, bajo el título: «Algunas cuestiones teóricas.» Dice Stalin: «Otro de los defectos de nuestro trabajo ideológico y de propaganda es la ausencia de claridad entre nuestros camaradas respecto de ciertas cuestiones teóricas de vital importancia práctica, la existencia de cierta dosis

de confusión respecto de estas cuestiones. Me refiero a la cuestión del Estado en general, y de nuestro Estado socialista en particular; y a la cuestión de nuestra *intelligentsia* soviética.» Es sumamente significativo que las «cuestiones teóricas» sean consideradas desde el ángulo del «trabajo ideológico y de propaganda» del partido comunista. Se da por sentado que la «teoría» en general, y la teoría del Estado, en particular, deben ser usados como instrumentos de la política. «Se pregunta, a veces», dice Stalin, «hemos abolido las clases explotadoras; ya no hay clases hostiles en el país; no hay nadie a quien reprimir; por tanto, no hay más necesidad de Estado; debe desaparecer. ¿Por qué impedimos entonces que desaparezca nuestro Estado socialista? ¿Por qué no nos esforzamos por ponerle fin? ¿No es ya tiempo de arrojar de lado toda esta basura de Estado?» O también: «Las clases explotadoras ya han sido abolidas en nuestro país; en lo principal ya se ha construido el socialismo; estamos avanzando hacia el comunismo. Ahora bien, la doctrina marxista del Estado dice que no habrá Estado bajo el comunismo. ¿Por qué entonces no ayudamos a nuestro Estado a desaparecer? ¿No es tiempo de que releguemos el Estado al museo de antigüedades?» Estas preguntas son muy naturales, porque resultan de todo lo que Marx y Engels enseñaron sobre la naturaleza del Estado. Pero según Stalin, formular tales preguntas prueba que su autor ha comprendido muy mal la teoría marxista del Estado.

Estas preguntas muestran que quienes las formulan han aprendido escrupulosamente de memoria ciertas proposiciones contenidas en la doctrina de Marx y Engels sobre el Estado. Pero muestran también que esos camaradas no han logrado comprender el sentido esencial de esa doctrina; que no han logrado darse cuenta de las condiciones históricas en que se elaboraron las diversas proposiciones de esa doctrina; y, lo que es más, que no comprenden las condiciones internacionales del presente, que han pasado por alto el cerco capitalista y los peligros que encierra para el país socialista. Estas preguntas no sólo revelan una subestimación del cerco capitalista sino también una subestimación del papel y significación de los Estados burgueses y sus órganos, que envían espías, asesinos y saboteadores a nuestro país y esperan una oportunidad favorable para atacarlo con fuerzas armadas. Revelan asimismo una subestimación del papel y significación de nuestro Estado socialista y de sus órganos militares, punitivos y de contraespionaje, que son esenciales para la defensa de la tierra socialista contra un ataque extranjero. Hay que confesar que los camaradas mencionados no son los únicos que pecan en esta subestimación. Todos los bolcheviques, todos nosotros sin excepción, pecamos en cierta medida a este respecto. ¿No es sorprendente que nos hayamos enterado del espionaje y de las actividades de conspiración de los dirigentes trotskistas y bujarinistas sólo muy recientemente, en 1937 y 1938, cuando, como lo demuestran las pruebas, estos caballeros estaban al servicio de organizaciones extranjeras de espionaje y llevaban a cabo actividades de conspiración desde los primeros días de la revolu-

ción de octubre? ¿Cómo pudimos no haber advertido asunto tan grave? ¿Cómo vamos a explicar este craso error? La respuesta usual a esta pregunta es que no podíamos haber imaginado que esa gente pudiera haber caído tan bajo. Pero esa no es una explicación, y menos aún una justificación; porque el error fue un error. ¿Cómo hay que explicar este error? Hay que explicarlo por la subestimación de la fuerza e importancia del mecanismo de los Estados burgueses que nos rodean y de sus órganos de espionaje, que se esfuerzan por sacar ventaja de las debilidades del pueblo, de su vanidad, de su flojeza de ánimo, para atraparlo en sus redes de espionaje y utilizarlo para envolver a los órganos del Estado soviético. Hay que explicarlo por la subestimación del papel y significación del mecanismo de nuestro Estado socialista y de su servicio de contraespionaje, por el disparate de que un servicio de contraespionaje en un Estado soviético es una bagatela sin importancia, y que el servicio de contraespionaje soviético y el Estado soviético tendrán que ser relegados pronto al museo de antigüedades[40].

Aun después del establecimiento del socialismo en la Unión Soviética, no se puede permitir que la maquinaria coercitiva del Estado se extinga a causa de la situación internacional, del «cerco capitalista». Para evitar admitir que la maquinaria coercitiva es necesaria también a causa de la situación interna, porque es necesario suprimir la oposición dentro del partido bolchevique, se presenta al movimiento dirigido por Trotsky y Bukharin como una actividad «al servicio de organizaciones extranjeras del espionaje». La posibilidad de que pueda haber una oposición a la política del partido bolchevique sin ninguna vinculación con Estados capitalistas hostiles, una oposición que desee establecer y mantener el verdadero socialismo de un modo diferente al del partido bolchevique, está fuera de la cuestión, según Stalin.

UNA MODIFICACION DECISIVA DE LA DOCTRINA DE MARX-ENGELS

Es evidente que Engels, al proponer la doctrina de la extinción del Estado, no tomó en consideración la situación internacional de un Estado que fuera el único en haber establecido el socialismo. Con referencia a este hecho, Stalin sostiene que «algunas de las proposiciones generales de la doctrina marxista estaban insuficientemente elaboradas y eran inadecuadas. Tuvieron aceptación debido a nuestra actitud imperdonablemente descuidada en los asuntos relativos a la teoría del Estado, a pesar de que contamos con veinte años de experiencia práctica en los asuntos del Estado, que suministran un rico material para generalizaciones teóricas, y a pesar de que, si lo deseáramos, nos sobran las oportunidades para colmar esta laguna de la teoría». Especialmente la proposición de Engels de que el Estado «se irá extinguiendo» necesita un mayor desarrollo. «¿Es correcta esta proposición de Engels?», se pregunta Stalin, y contesta:

Sí, es correcta, pero sólo en una de estas dos condiciones: 1) *si* estudiamos el Estado socialista sólo desde el ángulo del desarrollo interno del país, desvinculándonos por anticipado del factor internacional, aislando, para comodidad de la investigación, el país y el Estado de la situación internacional, o 2) *si* suponemos que el socialismo ya ha triunfado en todos los países, o en la mayoría de ellos, que existe un cerco socialista en lugar de un cerco capitalista, que no hay más peligro de ataque exterior, y que ya no hay más necesidad de fortalecer el ejército y el Estado.

Bien; pero, ¿qué pasa si el socialismo ha triunfado sólo en un país tomado aisladamente, y si en vista de ello es totalmente imposible desvincularse de la situación internacional? La fórmula de Engels no nos suministra una respuesta a esta pregunta. En realidad, Engels no se planteó esta pregunta, y por lo tanto no pudo haberle dado una respuesta. Engels parte de la suposición de que el socialismo ya ha triunfado en todos los países o en la mayoría de ellos, más o menos simultáneamente. En consecuencia, Engels no investiga aquí ningún Estado socialista específico en particular, sino el desarrollo del Estado socialista en general, en el supuesto de que el socialismo haya triunfado en la mayoría de los países, según la fórmula: «Suponiendo que el socialismo haya triunfado en la mayoría de los países, ¿qué 'cambios debe sufrir el Estado proletario, socialista?». Sólo este carácter general y abstracto del problema puede explicar por qué, en sus investigaciones sobre la cuestión del Estado socialista, Engels se desvinculó completamente de factores como las condiciones internacionales, la situación internacional.

Pero de esto resulta que la fórmula general de Engels sobre el destino del Estado socialista en general no puede extenderse al caso parcial y específico de la victoria del socialismo en un solo país, un país rodeado por un mundo capitalista, suejto a la amenaza de un ataque militar del extranjero, que no puede, por lo tanto, desvincularse de la situación internacional y debe tener a su disposición un ejército bien adiestrado, órganos punitivos bien organizados, y un enérgico servicio de contraespionaje; que de consiguiente debe tener su propio Estado, lo suficientemente fuerte como para defender de los ataques exteriores las conquistas del socialismo[41].

La «laguna» en la teoría marxista del Estado —el que los fundadores del socialismo científico hayan desconocido la necesidad de mantener la maquinaria coercitiva del Estado aun después del establecimiento del socialismo, si tal realización se logra en sólo un Estado— no fue llenada por Lenin. Tampoco él interpretó el dogma de la extinción del Estado en el sentido de que no se aplica a un Estado socialista aislado. En consecuencia, Stalin debe no sólo corregir a Marx y Engels, sino —y ésta es una tarea delicada para un bolchevique— a Lenin. Declara:

Lenin escribió su famoso libro, *El Estado y la Revolución,* en agosto de 1917, esto es, pocos meses antes de la revolución de octubre y el establecimiento del Estado soviético. Lenin consideraba que el papel principal de ese libro era la defensa de la doctrina de Marx y Engels contra las deformaciones y vul-

garizaciones de los oportunistas. Lenin se preparaba a escribir un segundo volumen de *El Estado y la Revolución*, en el cual se proponía resumir las principales lecciones de la experiencia de las revoluciones rusas de 1905 y 1917. No puede haber duda de que Lenin se proponía, en este segundo volumen, elaborar y desarrollar la teoría del Estado sobre la base de la experiencia adquirida durante la existencia del poder soviético en nuestro país. La muerte, sin embargo, le impidió la ejecución de esta tarea. Pero lo que Lenin no logró hacer deben hacerlo sus discípulos[42].

Bajo la protección del espectro de Lenin, Stalin presenta la nueva y mejorada doctrina marxista del Estado:

El Estado surgió porque la sociedad se dividió en clases antagónicas; surgió a fin de mantener sometida a la mayoría explotada en beneficio de la minoría explotadora. Los instrumentos de la autoridad del Estado se han concentrado principalmente en el ejército, los órganos punitivos, el servicio de espionaje, las prisiones. Dos funciones básicas caracterizan la actividad del Estado: en el interior (función principal) mantener sometida a la mayoría explotada; en el exterior (función no principal), extender el territorio de su clase, la clase dominante, a expensas del territorio de otros Estados, o defender el territorio de su propio Estado contra ataques de otros Estados. Así sucedió en la sociedad esclavista y bajo el feudalismo. Así sucede bajo el capitalismo.

A fin de derrocar el capitalismo no sólo fue necesario desalojar a la burguesía del poder, no sólo fue necesario expropiar a los capitalistas, sino también aplastar completamente la máquina estatal burguesa y su viejo ejército, su jerarquía burocrática y su fuerza policial, y reemplazarlos por una forma nueva, proletaria, del Estado; por un Estado nuevo, socialista. Y esto, como sabemos, es exactamente lo que hicieron los bolcheviques. Pero no debe concluirse que el nuevo Estado proletario no pueda conservar ciertas funciones del viejo Estado, cambiadas para adecuarlas a las necesidades del Estado proletario. Menos todavía debe concluirse que las formas de nuestro estado socialista deban permanecer inalterables, que todas las funciones originales de nuestro Estado deban ser íntegramente conservadas en el futuro. En realidad, las formas de nuestro Estado cambian y seguirán cambiando en consecuencia con el desarrollo de nuestro país y con los cambios en la situación internacional[43].

Hasta aquí, la nueva doctrina es idéntica a la vieja. Más interesante resulta la forma en que Stalin caracteriza el desarrollo del Estado socialista ruso.

Desde la revolución de octubre, nuestro Estado socialista ha pasado por dos fases principales en su desarrollo.

La primer fase fue el período que va desde la revolución de octubre hasta la eliminación de las clases explotadoras. La tarea principal durante ese período consistió en suprimir la resistencia de las clases derrocadas, organizar la defensa del país contra el ataque de los intervencionistas, restaurar la industria y la

agricultura, y preparar las condiciones para la eliminación de los elementos capitalistas. En consecuencia, en ese período nuestro Estado cumplió dos funciones principales. La primera fue la represión de las clases derrocadas, en el interior del país. A este respecto nuestro Estado presentaba una semejanza superficial con Estados anteriores, cuyas funciones habían sido también la represión de los recalcitrantes; con la fundamental diferencia, sin embargo, que nuestro Estado reprimía a la minoría explotadora en beneficio de la mayoría trabajadora, en tanto que los Estados anteriores habían reprimido a la mayoría explotada en beneficio de la minoría explotadora. Su segunda función fue la defensa del país contra ataques extranjeros. También a este respecto presentaba una semejanza superficial con Estados anteriores, que también emprendieron la defensa armada de sus países; con la fundamental diferencia, sin embargo, de que nuestro Estado defendía contra ataques extranjeros los beneficios logrados por la mayoría trabajadora, en tanto que los Estados anteriores en tales casos defendían la riqueza y los privilegios de la minoría explotadora. Nuestro Estado tuvo aún una tercera función: el trabajo de organización económica y educación cultural, realizado por nuestros organismos estatales con el propósito de desarrollar los nacientes brotes del nuevo sistema económico socialista y reeducar al pueblo en el espíritu del socialismo. Pero esta nueva función no alcanzó ningún desarrollo considerable en ese período.

La segunda fase fue el período que va desde la eliminación de los elementos capitalistas en ciudades y campañas hasta la victoria completa del sistema económico socialista y la adopción de la nueva Constitución. La tarea principal de este período fue establecer el sistema económico socialista en todo el país y eliminar los últimos residuos de los elementos capitalistas, llevar a cabo una revolución cultural, y formar un ejército absolutamente moderno para la defensa del país. Y las funciones de nuestro Estado socialista cambiaron en consecuencia. La función de represión militar en el interior cesó, se extinguió; porque la explotación fue abolida, no quedaron explotadores, y no hubo ya nadie a quien reprimir. En lugar de esta función represiva el Estado adquirió la función de proteger la propiedad socialista contra los ladrones y rateros de bienes del pueblo. La función de defender el país contra ataques extranjeros subsistió íntegramente; en consecuencia, el Ejército Rojo y la Armada también subsistieron íntegramente, así como los órganos punitivos y el servicio de contraespionaje, que son indispensables para descubrir y castigar a los espías, asesinos y saboteadores que los servicios extranjeros de espionaje envían a nuestro país. La función de organización económica y educación cultural por parte de los organismos del Estado subsistió también, y fue desarrollada al máximo. Ahora, la principal tarea de nuestro Estado en el interior del país es la obra de organización económica y educación cultural pacíficas. En cuanto a nuestro ejército, nuestros órganos punitivos, nuestro servicio de contraespionaje, ya no vuelven su filo hacia el interior del país sino hacia afuera, contra los enemigos exteriores[44].

La afirmación de que «la función de represión militar en el interior cesó, se extinguió», parece problemática en vista de que «el Ejército Rojo y la Armada subsistieron íntegramente». Y no es muy coherente

sostener que «los órganos punitivos y el servicio de contraespionaje» deben subsistir sólo para «descubrir y castigar a los espías, asesinos y saboteadores enviados por servicios extranjeros de espionaje», cuando se admite que el Estado tiene todavía «la función de proteger la propiedad socialista contra los ladrones y rateros de bienes del pueblo», los cuales no son enviados por servicios extranjeros de espionaje y pueden ser una amenaza contra el sistema económico socialista aun después que el «cerco capitalista» haya desaparecido. ¿Es posible protegerse contra tales criminales sin «órganos punitivos», que significan una maquinaria coercitiva? Pero al resumir los resultados de la nueva teoría del Estado, Stalin sostiene la tesis de que la maquinaria coercitiva del Estado debe ser mantenida sólo para la defensa contra agresiones externas. Pregunta: «¿Subsistirá nuestro Estado también en el período del comunismo?», y contesta: «Sí, subsistirá, a menos que el cerco capitalista sea liquidado y a menos que el peligro de ataque militar externo haya desaparecido. Naturalmente, las formas de nuestro Estado cambiarán de nuevo, de conformidad con los cambios en la situación interna y externa. No, no subsistirá, y se atrofiará, si el cerco capitalista es liquidado y toma su lugar un cerco socialista»[45].

EL ESTADO SOCIALISTA MUNDIAL, ULTIMO ESTADO

Mientras el Estado socialista esté rodeado por Estados capitalistas, seguirá siendo un verdadero Estado. La última fase del comunismo: la sociedad sin Estado, no puede ser esperada hasta que la revolución mundial haya destruido, por lo menos, la mayoría de los Estados capitalistas. Pero aun si todos los Estados del mundo fueran Estados socialistas, difícilmente podría dejarse que el «Estado» como institución se extinga. Porque mientras exista una pluralidad de Estados nacionales no está excluida la rivalidad entre ellos y, como consecuencia, la guerra. Si es posible dentro de un solo y mismo partido socialista un antagonismo tan violento como el que efectivamente se manifestó dentro del partido bolchevique, ¿por qué habría de excluirse la guerra entre Estados socialistas, en especial si el socialismo está organizado de forma diferente en los diferentes Estados? Sólo un Estado socialista mundial hará posible el desarme, que podrá ser interpretado por quienes creen en la profecía de Engels como el primer paso hacia la extinción del Estado. Esta idea es exactamente la proclamada por el «Programa de la Internacional Comunista»:

La dictadura del proletariado mundial es una condición previa esencial y vital para la transición de la economía capitalista mundial a la economía socialis-

ta. Esta dictadura mundial puede ser establecida sólo cuando el socialismo haya logrado la victoria en ciertos países o grupos de países, cuando las repúblicas proletarias recién establecidas formen una unión federal con las repúblicas proletarias ya existentes, cuando el número de esas federaciones haya crecido y se haya extendido también a las colonias que se emancipen del yugo del imperialismo; cuando esas federaciones de repúblicas se hayan convertido finalmente en una unión mundial de repúblicas socialistas soviéticas que reúna a toda la humanidad bajo la hegemonía del proletariado internacional organizado en forma de Estado[46].

La Internacional Comunista se disolvió formalmente en la primavera de 1943. Pero lo que era cierto hasta esa fecha es cierto aún hoy: que la maquinaria coercitiva del Estado socialista no puede ser abandonada en tanto se mantenga el capitalismo dentro de la mayoría de los demás Estados y que, en consecuencia, sólo el Estado mundial podrá extinguirse[47]. Así, la meta final del comunismo parece ser transferida a un futuro tan distante que difícilmente valga la pena examinar seriamente la cuestión de saber si es realmente posible una sociedad sin Estado, y especialmente si el reemplazo de la anarquía económica del sistema capitalista por una economía estrictamente planificada es compatible con la anarquía política de la fase final de comunismo[48].

II. DEMOCRACIA O DICTADURA DE PARTIDO

LA ACTITUD MARX Y ENGELS ANTE LA DEMOCRACIA

Las obras de Marx y Engels dan una respuesta relativamente clara a la cuestión atinente a la forma de gobierno que deberá establecerse en el Estado proletario. El Manifiesto Comunista declara: «El primer paso en la revolución de la clase trabajadora es la elevación del proletariado a la situación de clase dominante y el establecimiento de la democracia.» Y Engels escribe en su *Kritik des sozial-demokratischen Programmenwurfen 1981*[49]: «Si algo es cierto, es que nuestro partido y la clase trabajadora sólo pueden llegar al poder bajo la forma de república democrática. Esta es verdaderamente la forma específica de la dictadura del proletariado, como ya lo mostró la gran Revolución Francesa...»

No hay razón para suponer que la sugestión de Marx y Engels, de que el Estado proletario se organice como una democracia, deba ser interpretado en el sentido de que el concepto de democracia establecida en el Estado proletario es diferente del concepto de democracia establecida en el mundo capitalista. El concepto de democracia que usan Marx y Engels es el concepto tradicional, de acuerdo con el cual un Estado es una democracia cuando satisface ciertos requisitos de libertad política en un sentido positivo así como en un sentido negativo. En las obras de Marx y Engels nada apoya la suposición de que la democracia que esperaban establecer mediante la dictadura del proletariado fuera compatible con la dictadura de un partido político, que excluyera a todos los demás, especialmente a los partidos socialistas que luchan por la emancipación de la clase trabajadora. En su doctrina de la dictadura del proletariado, Marx y Engels dieron por sentado que el proletariado, en el momento de la revolución, formaría la abrumadora mayoría del pueblo y estaría unido por una conciencia de clase lo suficientemente fuerte como para hacer posible la dirección indiscutida de un solo partido socialista. La única diferencia entre la democracia del Estado capitalista y la democracia del Estado proletario considerado por Marx y Engels consistía en que la constitución del Estado proletario sería más democrática que la del Estado capitalista. La Comuna de París de 1871 fue, a los ojos de Marx y Engels, una suerte de experimento de revolución proletaria. Lo que aprobaron de ese experimento fue el hecho de que la Comuna había sido creada mediante el sufragio universal, que los funcionarios fueron electivos, responsables y revocables[50]. Estos son elementos típicos de la democracia como se la practica también en los Estados capitalistas.

DEMOCRACIA Y REVOLUCION

El establecimiento pacífico del socialismo

El reconocimiento de la democracia como forma de gobierno del Estado proletario no se compagina muy bien con la doctrina de que el único medio de establecer ese Estado es el empleo revolucionario de la fuerza, lo cual no es, por cierto, un método democrático, ni con la caracterización del Estado proletario como una «dictadura», que es lo contrario de una democracia. Si, en una república democrática con una economía capitalista, existe precisamente la situación política que permita a la revolución proletaria establecer el Estado proletario como una democracia —que el proletariado forme la mayoría del pueblo y esté dispuesto a reemplazar el capitalismo por el socialismo— no hay razón para emplear la fuerza. La nacionalización de los medios de producción y todas

las demás medidas necesarias para abolir la explotación, las diferencias de clases y los antagonismos de clases, pueden llevarse a cabo mediante actos legislativos y administrativos, de una manera pacífica y constitucional. Es exactamente lo que está ocurriendo ahora en Inglaterra bajo el gobierno del partido laborista[51]. Hasta Marx admitió ocasionalmente tal posibilidad. En 1871, en época de la Comuna, Marx escribió en una carta a Kugelmann que «el próximo intento de la Revolución Francesa debe ser: no como en el pasado, transferir la maquinaria burocrática y militar de una mano a la otra, sino aplastarla; y ésta es la condición previa de cualquier verdadera revolución popular en el continente»[52]. Aquí, Marx restringe la necesidad de la revolución al continente europeo. Suponía que no era de excluir una victoria pacífica del socialismo en Gran Bretaña y los Estados Unidos. En 1872, en una alocución pronunciada en un acto público, luego de la clausura del Congreso de La Haya de la Internacional, dijo: «El trabajador debe tomar un día el poder político a fin de fundar la nueva organización del trabajo. Debe anular la vieja política que las viejas constituciones mantienen si no quiere, como los antiguos cristianos que desdeñaban y descuidaban estas cosas, renunciar a los bienes de este mundo. Pero no afirmamos que el camino para alcanzar esta meta sea el mismo en todas partes. Sabemos que las instituciones, modales y costumbres de los diversos países deben ser tenidos en cuenta, y no negamos que hay países, como Inglaterra y Norteamérica, y si comprendiera mejor vuestros planes, hasta podría agregar Holanda, donde el trabajador puede lograr su objetivo por medios pacíficos. Pero no sucede así en todos los países»[53]. Aquí, Marx admite que hasta en el continente europeo es posible establecer el socialismo sin revolución. Cualquier interpretación de Marx que acepte sinceramente su doctrina de que el Estado proletario tendrá carácter democrático, debe tomar muy en serio estas afirmaciones.

El establecimiento revolucionario del socialismo

Lenin, que por lo común se inclina a creer en Marx como autoridad infalible, trata de probar que su maestro estaba equivocado al admitir la posibilidad de que la democracia capitalista evolucionara pacíficamente hacia la democracia proletaria. Dice en *El Estado y la Revolución:* «Hoy, en 1917, en la época de la primer gran guerra imperialista, ya no es válida esta excepción hecha por Marx (en su carta a Kugelmann). Inglaterra y Norteamérica, los más grandes y los últimos representantes de la 'libertad' anglosajona —en el sentido de ausencia del militarismo y burocracia— se han arrojado de cabeza en el sucio y sanguinario pantano, común a toda Europa, de las instituciones militares burocráticas, que

todo lo someten y pisotean. Hoy, tanto en Inglaterra como en Norteamérica la 'condición previa de cualquier verdadera revolución popular' es el aplastamiento, la destrucción de la 'maquinaria estatal existente' (llevada en esos países, entre 1914 y 1917, a la perfección imperialista 'europea' corriente)»[54]. La afirmación de que en Gran Bretaña y en los Estados Unidos predominan «instituciones militares burocráticas, que todo lo someten y pisotean» era aún en 1917, durante la primera guerra mundial, una burda exageración. Si se la considera como una descripción de la situación de ambos países en tiempo de paz, carece de todo fundamento. Ninguna constitución democrática puede funcionar en tiempos de guerra sin restricciones. Pero en tiempos de paz puede haber imperialismo, militarismo y burocracia y, sin embargo, estar en vigencia una constitución democrática que haga posible que una mayoría socialista lleve al poder, por medios pacíficos, un gobierno socialista.

DEMOCRACIA Y CAPITALISMO

Puede suceder que en un Estado capitalista cuya constitución es plenamente democrática, el proletariado no forme la mayoría del pueblo, o que a pesar de formar mayoría no haya una mayoría socialista; o que existan dos o más partidos socialistas opuestos unos a otros. No caben dudas de que a menudo pasa así, y ello explica el porqué es posible una verdadera democracia en un Estado capitalista. En esas circunstancias políticas, es una evidente ficción hablar de que la minoría, o sea la burguesía, oprime a la mayoría, es decir, al proletariado. En esas circunstancias políticas, un movimiento revolucionario para la realización del socialismo puede conducir sólo a una verdadera dictadura, la dictadura de la minoría sobre la mayoría, y especialmente a la dictadura de un partido socialista. Puede suceder que en muchos países, y aun en aquellos que tienen una constitución democrática, la situación política sea del tipo arriba mencionado. Sólo entonces es necesaria la revolución para realizar el socialismo; y entonces el socialismo es incompatible con la democracia. Parece que fueron éstas las circunstancias en que se estableció el socialismo en la Rusia soviética.

EL ESTABLECIMIENTO DEL SOCIALISMO EN RUSIA

Después que se hubo proclamado la república en Rusia, el 1° de septiembre de 1917, el país estaba próximo a convertirse en una democracia. El gobierno provisional que la revolución bolchevique derrocó no podía ser culpado de tentativa alguna de reprimir políticamente al pro-

letariado; y el proletariado no era, por cierto, la mayoría del pueblo ruso. Esto lo admitían aun escritores pertenecientes al partido bolchevique. Así, por ejemplo, Radek declaró inmediatamente después de la asunción del poder por el partido bolchevique: «En Rusia el proletariado forma sin duda sólo una minoría de la población»[55]. Ello explica quizá el por qué Lenin pone tan extraordinario énfasis en la tesis de que el único medio de establecer la dictadura del proletariado es la «revolución violenta». Stalin, que en este punto sigue a Lenin, contesta la pregunta sobre si es posible establecer el socialismo sin «revolución violenta» en esta forma: «Evidentemente no. Pensar que semejante revolución pueda ser llevada a cabo pacíficamente, dentro del marco de la democracia burguesa, que está adaptada a la dominación de la burguesía, significa una de dos cosas. Significa demencia y pérdida del entendimiento humano normal, o un repudio abierto y grosero de la revolución proletaria»[56]. Para demostrar este argumento, cita a Lenin:

> Que la mayoría de la población, mientras todavía se mantiene la propiedad privada, es decir, mientras se mantienen el poder y la opresión del capital, se declare por el partido del proletariado. Sólo entonces puede y debe éste tomar el poder. Esto es lo que dicen los demócratas pequeño-burgueses que se llaman a sí mismos «socialistas», pero son en realidad secuaces de la burguesía... Pero nosotros decimos: que el proletariado revolucionario derroque primero a la burguesía, rompa el yugo del capital y aplaste la máquina estatal burguesa; entonces el proletariado triunfante estará rápidamente en condiciones de ganar la simpatía y el apoyo de la mayoría de las clases laboriosas no proletarias mediante la satisfacción de sus necesidades a expensas de los explotadores...[57]. A fin de ganarse la mayoría de la población, el proletariado debe, en primer término, derrocar a la burguesía y tomar en sus manos el poder del Estado; en segundo lugar, debe formar un gobierno soviético y hacer pedazos la vieja maquinaria estatal, con lo cual inmediatamente socava el dominio, la autoridad y la influencia de la burguesía y de los pequeño-burgueses partidarios de compromisos, sobre las masas laboriosas no proletarias; en tercer término, debe destruir completamente la influencia de la burguesía y de los pequeño-burgueses partidarios de compromisos sobre la mayoría de las clases laboriosas no proletarias, mediante la satisfacción revolucionaria de sus necesidades económicas a expensas de los explotadores[58].

ABANDONO DEL POSTULADO DEMOCRATICO

El hecho de que en Rusia la dictadura del proletariado hubiera podido ser establecida sólo por una minoría, y que la democracia en el sentido corriente del término era muy poco posible como forma política de esa dictadura, puede quizá explicar también por qué las expresiones de Lenin sobre la democracia como forma de gobierno del estado proletario

son tan ambiguas y contradictorias. Otros teóricos del bolchevismo fueron más sinceros a este respecto y admitieron abiertamente que la revolución de 1917 no había establecido ni podía establecer la democracia. Bukharin, por ejemplo, no intenta presentar como democrático el gobierno instalado por la revolución bolchevique. Contrasta la constitución soviética con «la anticuada forma de la república parlamentaria burguesa (llamada a veces 'democrática'). Pero, al repudiar la «república parlamentaria burguesa» rechaza la noción general de democracia. Pues dice: «¿Cuál es la diferencia esencial entre una república parlamentaria y una república soviética? Que en una república soviética los elementos no trabajadores están privados del derecho de voto y no toman parte en los asuntos de la administración... La burguesía, los exterratenientes, los banqueros, los especuladores, los mercaderes, los tenderos, los usureros, los intelectuales de Korniloff[59], los sacerdotes y obispos, en una palabra, todas las huestes negras carecen de derecho de voto, de los derechos políticos fundamentales»[60]. Esta era exactamente la diferencia entre los bolcheviques, ala izquierda del partido socialista ruso, y los mencheviques, su ala derecha; estos últimos estaban en favor de la democracia y los primeros no. En su famoso folleto *De Octubre a Brest-Litovsk,* León Trostky escribe: «Más de una vez los fariseos llamaron nuestra atención sobre el hecho de que las nuevas dumas y zemstvos electos por sufragio universal eran incomparablemente más democráticos que los soviets y resultaban más adecuados para representar a la población. Sin embargo, este criterio democrático formal carece de contenido serio en una época revolucionaria«[61]. Democracia «formal» es lo mismo que democracia, pues ésta es por su propia naturaleza una forma de gobierno. Trotsky dice: «Como marxistas, nunca hemos sido adoradores idólatras de la democracia formal.» Pero, en las manifestaciones que siguen, declara abiertamente que la democracia —y no sólo la democracia «formal»— no es un elemento esencial del socialismo marxista:

En una sociedad clasista, las instituciones democráticas no sólo no eliminan la lucha de clases, sino que además, expresan en forma muy imperfecta los intereses de clase... Y las instituciones democráticas se convierten en un medio aun menos perfecto para la expresión de la lucha de clases bajo condiciones revolucionarias... La pesada maquinaria de las instituciones democráticas va quedando más a la zaga de esta evolución [revolucionaria], cuanto más grande es el país y menos perfecto su aparato técnico[62].

Atacando a Kautsky dice:

Trata de probar que siempre es conveniente para la clase trabajadora, a la larga, conservar los elementos esenciales del orden democrático. Esto es, por

supuesto, cierto como norma general. Pero Kautsky ha reducido esta verdad histórica a un lugar común pedagógico. Si, en último análisis, resulta ventajoso para el proletariado introducir su lucha de clases y aun su dictadura a través de las instituciones democráticas, no se sigue de ello que la historia ofrezca siempre la ocasión de alcanzar este feliz término. Nada hay en la teoría marxista que autorice a concluir que la historia crea siempre las condiciones más «favorables» para el proletariado[63].

Trotsky expresa que los «social revolucionarios de derecha» obtuvieron «la mayoría en la asamblea constituyente», «debido a la inadecuada maquinaria electoral democrática». Aplicando el método dialéctico, interpreta esta situación como una «contradicción». «El resultado fue una contradicción absolutamente irreductible dentro de los límites de la democracia formal. Y sólo los pedantes políticos, que no toman en cuenta la lógica revolucionaria de las relaciones de clase, pueden, en vista de la situación posterior a octubre, echar vanos discursos al proletariado sobre los beneficios y ventajas de la democracia para la causa de la lucha de clases.» La «lógica revolucionaria» significa que la lógica dialéctica exige la revolución de la minoría contra la mayoría. En términos de lógica no dialéctica, una minoría no puede ascender al poder por medios democráticos. Y esto es exactamente lo que Trotsky admite al declarar: «El núcleo central de la revolución de clases ha entrado en conflicto irreconciliable con su envoltura democrática»[64]. Radek declara aún más directamente: «El gobierno soviético no es una democracia; es la forma de gobierno de los trabajadores.» «La democracia es la dominación del capital... una escena lateral (Kulisse) de la dominación del capital»[65].

REINTERPRETACION DEL CONCEPTO DE DEMOCRACIA

¿Democracia en una sociedad capitalista?

En contraposición a estos autores, Lenin, que aspiraba a ser no sólo un líder político sino también un marxista ortodoxo, sostuvo la doctrina de su maestro, según la cual la transformación del proletariado en clase dominante se identifica con el establecimiento de la democracia. Como, sin embargo, este dogma se hallaba en abierta contradicción con los hechos, Lenin se vio obligado a reinterpretar el concepto de democracia. En un punto su interpretación de la doctrina marxista sobre la democracia es sin duda correcta: «que la democracia es también un Estado y que, en consecuencia, la democracia desaparecerá cuando el Estado desaparezca»[66]. La democracia podrá ser la forma del Estado proletario, no la sociedad sin Estado de la última fase del comunismo. Pero en cuanto al Estado establecido por la revolución proletaria, Lenin se aferra al

postulado marxista de la democracia como un requisito que no necesita demostración. Dice: «todos sabemos que la forma política del Estado en ese momento (después de la revolución) es la democracia completa»[67]. Hay, sin embargo, otras afirmaciones que demuestran que esta profesión de fe en la democracia como forma de gobierno del Estado proletario no es de ningún modo incondicional. Así, Lenin dice: «La república democrática es la mejor envoltura política posible para el capitalismo y, por lo tanto, una vez que el capital ha logrado el control... de esta excelente envoltura, establece su poder tan segura, tan firmemente, que ningún cambio, sea de personas, instituciones o partidos, dentro de la república burguesa, puede conmoverlo»[68] ¿Es ésta la «república democrática» de la cual Engels decía que sólo bajo ella como forma de gobierno podía llegar al poder la clase trabajadora, y al mismo tiempo que era «la forma específica de la dictadura del proletariado»? ¿Y de la cual Lenin, en relación con otro punto, dice que «es de la mayor importancia para la clase trabajadora en su lucha por la libertad contra los capitalistas?»[69]. Esta «república democrática» es evidentemente la forma política específica del capitalismo, y no de la dictadura del proletariado, como Radek, Bukharin y Trotsky lo admiten con más sinceridad. Si, de acuerdo con las palabras de los profetas, la dictadura del proletariado debe ser interpretada como una democracia, el Estado capitalista —para el cual la república democrática es «la mejor envoltura política posible»— no puede ser una democracia. Para demostrarlo, Lenin admite primero, una vez más, que aun en la sociedad capitalista es posible una «democracia completa». «En la sociedad capitalista, bajo las condiciones más favorables para su desarrollo, tenemos una democracia más o menos completa en la república democrática»[70]. Esta democracia «más o menos completa» no es en absoluto una democracia. «Pero esta democracia está siempre limitada dentro del estrecho marco de la explotación capitalista y permanece siendo siempre, en realidad, una democracia para la minoría, sólo para las clases poseedoras, sólo para los ricos. La libertad en la sociedad capitalista sigue siendo siempre más o menos lo que era en las antiguas repúblicas griegas: libertad para los dueños de esclavos. Los modernos esclavos asalariados, debido a las condiciones de la explotación capitalista, están tan aplastados por las privaciones y la pobreza que 'la democracia no es nada para ellos', 'la política no es nada para ellos'; que, en el curso corriente, pacífico, de los sucesos, la mayoría de la población está excluida de participar en la vida social y política»[71]. Esta afirmación evidentemente no es exacta. Pero su exactitud o inexactitud no tiene importancia aquí. Sólo interesa que Lenin, a este respecto, niegue que la democracia exista en un Estado capitalista porque la mayoría de la población está excluida de participar en la vida política. Esta exclusión es, por cierto, incompatible con la democracia.

Lenin justifica su afirmación con dos argumentos distintos. El primero es el hecho ya mencionado, de la «explotación capitalista». Hay que admitir este hecho. Se refiere al contenido económico del orden estatal, no a su forma política. Y, como se ha señalado, la democracia es, en primer lugar, una *forma* específica del Estado, no un *contenido* específico del orden estatal. No puede negarse que el sistema económico capitalista puede coexistir con el más alto grado posible de democracia, aunque la explicación de este hecho no sea muy agradable a los marxistas. Podría decirse que la democracia es inútil si no conduce necesariamente al socialismo. Pero es una inaceptable confusión de conceptos negar que un Estado cuya constitución satisface todos los requisitos de la democracia como forma de gobierno sea una democracia porque el sistema económico de ese Estado es —a pesar de su forma democrática de gobierno— capitalista, no socialista.

Además, si el principio básico de la democracia es la libertad, no sólo la libertad positiva en el sentido de participación activa de los ciudadanos en el gobierno, sino también la libertad negativa en el sentido de ciertas restricciones al poder estatal con relación al individuo: libertad de conciencia, de palabra y de prensa, así como de asociación; esto es, si se considera al liberalismo político como elemento esencial de la democracia, el sistema económico capitalista está mucho más vinculado con el sistema político democrático que el sistema económico socialista. Porque el principio básico del capitalismo es la libertad en la vida económica, el liberalismo económico, en tanto que el socialismo, como sistema de economía estrictamente planificada, actúa según un principio directamente opuesto al liberalismo económico. Con relación a las ideas que basan los respectivos sistemas, sería más razonable presumir que sólo un Estado capitalista puede ser una verdadera democracia, que decir que ningún Estado capitalista, sino sólo un Estado socialista, puede ser una verdadera democracia. Sin embargo, ni una afirmación ni la otra son exactas. La forma política democrática es compatible tanto con un sistema económico capitalista como con uno socialista, como contenido. E igual cosa es cierta con respecto a la forma política autocrática. Si un dictador, por una u otra razón, establece o mantiene un sistema económico socialista, su gobierno sigue siendo una autocracia y no adquiere carácter democrático. Pero ésta es precisamente una de las tendencias ocultas en la argumentación de Lenin: hacer pasar por democracia a la dictadura del proletariado, no porque satisfaga los requisitos de ese sistema político como forma de gobierno, sino porque establece el socialismo. Identificar socialismo y democracia implica intentar sustituir ésta por aquél.

Parece que ni siquiera Lenin consideró muy convincente el argumento de que un Estado no es democrático cuando su sistema económico no es socialista. Pues añade otro argumento para probar que el Estado capitalista —para el cual «la república democrática es la mejor envoltura política posible»— no es en absoluto democrático. Este argumento se refiere a la forma de gobierno.

La democracia para una minoría insignificante, la democracia para los ricos: ésa es la democracia de la sociedad capitalista. Si miramos más de cerca el mecanismo de la democracia capitalista, en todas partes, tanto en los «pequeños» —los llamados pequeños— detalles del sufragio (calificaciones por domicilio, exclusión de las mujeres, etc.) como en la técnica de las instituciones representativas, en los obstáculos reales al derecho de reunión (¡«los edificios públicos no son para los mendigos»!), en la organización puramente capitalista de la prensa diaria, etc., etc., vemos en todos lados restricción tras restricción a la democracia. Estas restricciones, excepciones, exclusiones, obstáculos para los pobres, parecen leves, en especial a los ojos de quien nunca ha conocido privaciones y nunca ha estado en contacto estrecho con las clases oprimidas en su vida de masas (y las nueve décimas partes, si no las noventa y nueve centésimas partes, de los publicistas y políticos burgueses son de esta clase); pero en conjunto estas restricciones excluyen y echan a los pobres de la política y de una participación activa en la democracia[72].

Estas afirmaciones en parte están en abierta contradicción con los hechos y en parte son groseras exageraciones. En la mayoría de las democracias capitalistas, las mujeres no están excluidas del sufragio, y las «calificaciones por domicilio» carecen, como norma, de efecto decisivo sobre el resultado de las elecciones. La afirmación de que «los edificios públicos no son para los mendigos» difícilmente puede ser tomada como una crítica seria a cualquiera de las democracias existentes; y es ciertamente imposible hablar de una organización «puramente» capitalista de la prensa en vista del hecho innegable de que en todas las democracias capitalistas existen —debido a la libertad de prensa— diarios socialistas que a veces tienen una notable influencia política. Si la difusión de estos diarios no es a veces tan grande como la de los diarios burgueses no es, por cierto, debido a ninguna «opresión». Es, sin embargo, superfluo rechazar todas estas afirmaciones, porque el mismo Lenin es quien lo hace, al admitir que la democracia —la democracia del Estado capitalista— «es de la mayor importancia para la clase trabajadora en su lucha por la libertad contra los capitalistas». Esto no sería verdadero si en tal seudodemocracia la mayoría del pueblo estuviera «excluida de

participar en la vida política», si las restricciones que actúan en el mecanismo de la democracia capitalista pudieran «excluir y echar a los pobres de la política y de una participación activa en la democracia».

¿LA DICTADURA DEL PROLETARIADO, VERDADERA DEMOCRACIA?

Según Lenin, el Estado capitalista no es una verdadera democracia a causa de ciertas restricciones, que en verdad no existen o carecen de importancia decisiva; pero la dictadura del proletariado es una democracia verdadera, completa, a pesar de restricciones mucho más tajantes, abiertamente admitidas por Lenin como necesarias y esenciales para esa dictadura. Lenin declara que el progreso no avanza desde la democracia capitalista «inevitablemente estrecha, que rechaza sutilmente al pobre y es por lo tanto hipócrita y falsa hasta la médula», «simple, llana y directamente hacia 'una democracia cada vez mayor', como nos quieren hacer creer los profesores liberales y los oportunistas pequeño-burgueses»[73]. Es necesaria una revolución para establecer la dictadura del proletariado. «Pero la dictadura del proletariado —esto es, la organización de la vanguardia de los oprimidos en clase dominante con el propósito de aplastar a los opresores— no puede producir meramente una expansión de la democracia.» Tal expansión de la democracia es, empero, efecto de la dictadura del proletariado. Sin embargo, existen por otra parte «restricciones». «Junto con una inmensa expansión de la democracia que por primera vez se vuelve democracia para los pobres, democracia para el pueblo, y no democracia para la gente rica, la dictadura del proletariado produce una serie de restricciones a la libertad en el caso de los opresores, de los explotadores, de los capitalistas. Debemos aplastarlos a fin de liberar a la humanidad de la esclavitud del salario; su resistencia debe ser quebrada mediante la fuerza.» Esta noción es difícilmente compatible con la democracia, y en especial no lo es con una «inmensa expansión de la democracia». Y, en abierta contradicción con su afirmación de que la forma política del Estado establecida por la revolución proletaria es la «democracia más completa», Lenin admite francamente a este respecto: «Es claro que donde hay represión, hay también violencia; no hay libertad, no hay democracia»[74]. Por una parte existe una «inmensa expansión de la democracia», pero por la otra no hay democracia en absoluto porque hay «represión violenta de un grupo por otro». Mas en otro pasaje Lenin dice: «La democracia es un Estado que reconoce la subordinación de la minoría a la mayoría, esto es, una organización para el uso sistemático de la violencia por parte de una clase contra otra, de una parte de la población contra otra»[75]. De acuerdo con esta definición, la dictadura del proletariado es una verdadera democra-

cia precisamente porque es el uso sistemático de la violencia por parte de una clase para la represión de otra, es decir, un «Estado» en el sentido de la doctrina marxista. Pero, dice Lenin en el primer capítulo de *El Estado y la Revolución,* ningún Estado puede ser una verdadera democracia porque cada Estado es «una fuerza represiva especial» para la represión de la clase oprimida. En consecuencia, ningún Estado es «libre» o «popular»[76]. «Estado libre popular» era un reclamo del programa de la socialdemocracia alemana; «esta consigna», dice Lenin, no es más que «un pomposo circunloquio de clase media para la idea de democracia»[77]. Consecuente con la doctrina según la cual ningún Estado puede ser una democracia —doctrina defendida en contradicción con la doctrina, también defendida, de que sólo un Estado puede ser una democracia y de que la democracia es, para la clase trabajadora, la mejor forma de gobierno en un Estado capitalista y, al mismo tiempo, la forma de gobierno del Estado proletario— Lenin declara: «Sólo en (una) sociedad comunista, cuando la resistencia de los capitalistas haya sido quebrada por completo, cuando los capitalistas hayan desaparecido, cuando no haya clases (esto es, cuando no haya diferencias entre los miembros de la sociedad en sus relaciones con los medios sociales de producción), sólo entonces 'el Estado cesará de existir' y 'se volverá posible hablar de libertad'. Sólo entonces una democracia realmente plena, una democracia sin ninguna excepción, será posible y será realizada»[78]. Primero, la «democracia más completa» era el Estado proletario, y la democracia era posible sólo dentro de un Estado. Ahora, la «democracia plena» es posible sólo cuando ese Estado haya cesado de existir. Pero esta «democracia plena» «será realizada» sólo para desaparecer. Lenin continúa: «Sólo entonces la democracia misma comenzará a extinguirse.» Después de que el Estado haya cesado de existir, la democracia «comenzará» apenas a extinguirse, de manera que habrá un período durante el cual la sociedad comunista no será un Estado pero será una democracia, a pesar del hecho —sobre el cual Lenin insiste con otro motivo— de que «la democracia es también un Estado» y que «en consecuencia la democracia también desaparecerá cuando el Estado desaparezca».

Todas estas absurdas contradicciones son consecuencia inevitable de que la dictadura del proletariado es exactamente lo que su nombre indica: una dictadura, no una democracia, y de que haya que interpretarla como si fuera una democracia porque así la llamaron Marx y Engels. Si se usa o abusa de él en esta forma, el vocablo «democracia» tiene que perder todo significado específico. Una afirmación de Lenin en su discurso sobre «Construcción Económica», del 31 de marzo de 1920, muestra hasta qué extremo es posible ese abuso: «Volvemos ahora a una cuestión decidida hace ya tiempo, de una manera que aprobó y aclaró el Comité Ejecutivo Central: a saber, que la democracia socialista soviética

no es, en modo alguno, incompatible con el gobierno y la dictadura de una sola persona; que hay tiempos en que quien realiza mejor la voluntad de una clase es un dictador, el cual, a veces, cumple más estando solo y es necesario con frecuencia»[79].

La dictadura del proletariado: dictadura del partido comunista

Si la cuestión atinente a la forma de gobierno del Estado soviético ha de ser contestada sobre la base de su constitución real, y no de acuerdo con las Sagradas Escrituras del Comunismo, se torna aun más evidente que el primer Estado establecido por una revolución socialista representa un caso típico de dictadura de un partido político, que coloca a la Rusia bolchevique en la misma categoría que la Alemania nazi y la Italia fascista. Es harto difícil negar que la llamada dictadura del proletariado fue en Rusia, desde el comienzo, la dictadura del partido bolchevique. Durante una discusión en el Segundo Congreso de la Internacional Comunista, Lenin formuló la siguiente manifestación:

> Tanner dice que está a favor de la dictadura del proletariado, pero que imagina la dictadura del proletariado como algo diferente de lo que nosotros hacemos. Dice que por dictadura del proletariado entendemos, en esencia, la dictadura de su minoría organizada y con conciencia de clase. Y en realidad, en la era del capitalismo, cuando las masas de trabajadores están constantemente sujetas a la explotación y no pueden desarrollar sus facultades humanas, el rasgo más característico de los partidos políticos de la clase trabajadora es que pueden abarcar sólo una minoría de esa clase. Un partido político puede organizar sólo una minoría de la clase, del mismo modo que los trabajadores realmente dotados de conciencia de clase en toda sociedad capitalista comprenden sólo una minoría del total de trabajadores. Por eso, debemos admitir que sólo esta minoría con conciencia de clase, puede guiar a las vastas masas de trabajadores y conducirlas. Y si el camarada Tanner dice que se opone a los partidos, y al mismo tiempo está a favor de la minoría que representa a los trabajadores mejor organizados y más revolucionarios y muestra el camino a todo el proletariado, por mi parte digo que no hay realmente diferencia entre nosotros[80].

La «minoría que representa a los trabajadores mejor organizados y más revolucionarios» es el partido comunista. La dictadura de esta minoría es la dictadura del partido comunista. Lenin admite aquí su existencia.

La interpretacion de la «dictadura» por Stalin

Stalin trata de borrar la admisión, por parte de Lenin, de que existe

una dictadura de partido en la Rusia soviética. Su interpretación del punto de vista de Lenin está contenida en las siguientes declaraciones:

(a) Lenin no consideraba que la fórmula «la dictadura del partido» fuera irreprochable y exacta, por cuya razón está usada rara vez en las obras de Lenin, y en algunas ocasiones figura entre comillas. (b) En las pocas oportunidades en que Lenin se vio obligado, en controversias con opositores, a hablar de la dictadura del partido, se refirió por lo común a la «dictadura de *un* partido», esto es, al hecho de que nuestro partido ejerce el poder *solo,* que *no comparte* el poder con *otros* partidos. Más aún, aclaró siempre que la dictadura del partido *con relación a la clase trabajadora* significaba la dirección del partido, su función dirigente. (c) En todos los casos en que Lenin juzgó necesario dar una definición científica del papel del partido en el sistema de dictadura del proletariado, habló *exclusivamente* de la función dirigente del partido con relación a la clase trabajadora (y hubo miles de esos casos). (d) Por eso «no se le ocurrió nunca» a Lenin incluir la fórmula «dictadura del partido» en la fundamental resolución sobre el papel del partido (me refiero a la resolución adoptada en el Segundo Congreso de la Internacional Comunista). (e) Los camaradas que identifican, o tratan de identificar, la «dictadura de los dirigentes» con la dictadura del proletariado, se equivocan desde el punto de vista del leninismo, y son políticamente miopes, porque violan con eso las condiciones para las correctas relaciones entre la vanguardia y la clase[81].

El argumento decisivo contra la corrección del término «dictadura del partido» es, según Stalin, que «atribuye incorrectamente al partido la función de emplear la violencia contra la clase trabajadora en conjunto»[82]. Es sin duda verdadero que el partido comunista no emplea la violencia contra la clase trabajadora en conjunto. Pero ello no excluye el hecho innegable de que el partido comunista emplea la violencia contra todos los miembros individuales de la clase trabajadora que no siguen la línea del partido comunista. Este hecho, junto con la exclusión de todos los otros partidos, justifica perfectamente el uso del término «dictadura de partido».

LA CONSTITUCION DE 1936

El hecho de la dictadura de partido no puede ser velado ni siquiera por la nueva Constitución de 1936, la llamada Constitución Stalin, que eliminó la mayoría de las restricciones a los derechos políticos de los ciudadanos establecidas por las anteriores constituciones de 1918 y 1924. La abolición de estas restricciones se justifica porque la nueva Constitución —según el testimonio del propio Stalin— parte del supuesto previo «de que ya no hay clases antagónicas en la sociedad; de que la sociedad consiste en dos clases amigas, obreros y campesinos; de que estas

clases, las clases trabajadoras, están en el gobierno; de que la guía de la sociedad por el Estado (la dictadura) está en manos de la clase más avanzada de la sociedad, la clase obrera; de que se necesita una constitución con el propósito de consolidar un orden social deseado por los trabajadores y que les es beneficioso»[83]. Estas afirmaciones significan que el Estado soviético ya no es «un instrumento en manos de la clase dominante» para «suprimir la resistencia de los enemigos de clase», ya no es una dictadura del proletariado, porque ya no existe proletariado para ejercer tal dictadura ni existe burguesía que reprimir. No hay razón alguna para que tal Estado no sea una plena democracia. Y parecería a primera vista que la Constitución de 1936 se hubiera propuesto el establecimiento de esa democracia. Es perfectamente cierto, como dijo Stalin, que la constitución está «libre de las reservas y limitaciones» que otras constituciones mantienen; que para la nueva constitución soviética «no existen ciudadanos activos y pasivos; para ella, todos los ciudadanos son activos. No reconoce ninguna diferencia de derechos entre hombres y mujeres, 'residentes' y 'no residentes', propietarios y no propietarios, educados y no educados. Para ella, todos los ciudadanos tienen iguales derechos. No la calidad de propietario, ni el origen nacional, ni el sexo, ni la profesión determinan la posición de cada ciudadano en la sociedad, sino la capacidad personal y el trabajo personal». Los órganos legislativos y ejecutivos del Estado soviético son elegidos por el pueblo sobre la base de un sistema electoral perfectamente democrático. Una «declaración de derechos» garantiza a los ciudadanos libertad de palabra, libertad de prensa, libertad de asambleas y de reunión, libertad de procesiones y demostraciones públicas y «el derecho de unirse en organizaciones públicas, uniones profesionales, organizaciones cooperativas, organizaciones juveniles, organizaciones deportivas»; además, la inviolabilidad de las personas y del domicilio y el secreto de la correspondencia.

La constitución soviética satisface todos los requisitos de una democracia avanzada, salvo uno: no hay libertad para la formación y la actividad de partidos políticos. Sólo un partido político, el partido comunista, está legalmente permitido, y ningún candidato puede ser electo si no es aprobado por aquél. La constitución escrita, es cierto, no prohibe otros partidos. Dice sólo del partido comunista que «los ciudadanos más activos y conscientes de las filas de la clase obrera y otros sectores de trabajadores están unidos en el partido comunista pansoviético (bolchevique) el cual es la vanguardia de los trabajadores en su lucha por el fortalecimiento y desarrollo del orden socialista y representa el núcleo directivo de todas las organizaciones de trabajadores, tanto públicas como del Estado» (Art. 126). Esta última expresión puede ser interpretada en el sentido de que todas las organizaciones están colocadas bajo el control político del partido comunista. Esta es la situación real en

Rusia soviética. Debe entenderse a la luz de este hecho la disposición constitucional que «asegura a las organizaciones públicas y sociedades de trabajadores, organizaciones del partido comunista, uniones profesionales, cooperativas, organizaciones juveniles, sociedades culturales, el derecho de designar candidatos (para las elecciones)». (Art. 141).

La realidad politica en Rusia sovietica

En la realidad, el partido comunista tiene un control exclusivo y absoluto de la designación de candidatos. Como norma, se somete a los votantes sólo un candidato en cada distrito electoral, de modo que no se produce realmente lucha pública y los votantes sólo pueden escoger entre aprobar o no aprobar (mediante un voto en blanco) al candidato presentado —directa o indirectamente— por el partido gobernante. En las elecciones de 1937 y 1938, el 98,6 por 100 de los electores votó por los candidatos. También en las elecciones generales de 1946 los votantes pudieron sufragar sólo por un candidato para cada puesto, el cual había sido designado de antemano. Es significativo que en esa campaña electoral el presidente de la Unión Soviética, N. I. Kalinin, haya juzgado necesario justificar aquel sistema electoral, que excluye toda competencia entre candidatos que representan diferentes programas políticos. Dijo que en las democracias burguesas las elecciones son luchas por el poder entre partidos políticos «concebidos no para despertar y desarrollar la mentalidad política de las masas, sino para amortiguarlas y cegarlas, y aplastar el más leve signo de pensamiento político independiente.» En la Unión Soviética las elecciones, según el presidente Kalinin, se parecen más bien a exámenes del estado de la nación. «Se discuten las cualidades de trabajo y el valor político de los candidatos, y se evalúan sus anteriores actividades. Como resultado, para el día del comicio los electores han escogido unánimemente una persona definida que satisface los requisitos, a la cual darán unánimemente sus votos»[84]. En la elección de 1946, la mayoría de los candidatos eran miembros del partido comunista; pero también fueron designados algunos que no pertenecían a aquél. En su discurso en la víspera de las elecciones (9 de febrero de 1946), Stalin dijo, después de informar sobre la actividad del partido comunista: «Considero que la campaña electoral es el juicio de los electores sobre el partido comunista como partido de los gobernantes. El resultado de las elecciones indicará el veredicto de los electores. Nuestro partido comunista no teme recibir el veredicto de los electores»[85]. En vista de que los votantes carecían de una verdadera opción, no podía haber dudas acerca de ese «veredicto». El 99,18 por 100 del número total de electores que concurrieron a los comicios votaron por los candidatos del

bloque de comunistas y la gente sin partido; sólo 0,81 por 100 se opuso a los candidatos[86]. En ese discurso, Stalin también justificó la concurrencia del partido comunista a las elecciones en unión de personas sin partido. «En el pasado, los comunistas mostraban cierta desconfianza en su actitud frente a las personas sin partido.» Pero «ahora los tiempos han cambiado. La gente sin partido está ahora separada de la burguesía por una barrera que se llama sistema social soviético. Esta misma barrera une al pueblo sin partido con los comunistas en una común colectividad de pueblos soviéticos... La única diferencia entre ellos es que algunos son miembros del partido y otros no. Pero esta diferencia es sólo formal». Es sobre todo «formal», porque ningún no miembro del partido puede ser designado contra la voluntad del partido.

Nada es más característico del hecho de estar la vida política en Rusia soviética bajo la completa dictadura del partido comunista, que el que los diputados así elegidos —gente del partido o sin partido—, miembros del Consejo Supremo de la URSS, adopten todas sus decisiones por unanimidad. La Constitución soviética de 1936 es una espléndida fachada democrática detrás de la cual un grupo relativamente reducido de hombres ejercen un control sin restricciones sobre una de las naciones más grandes del mundo.

En su informe sobre el proyecto de constitución, Stalin admite francamente que aquélla no acuerda «libertad a los partidos políticos» y «conserva sin cambios la actual posición dirigente del partido comunista de la URSS». Hasta intenta justificar como democrático el sistema de un solo partido.

> Un partido es parte de una clase, su parte más avanzada. Sólo en una sociedad en la cual existan clases antagónicas cuyos intereses son mutuamente hostiles e irreconciliables —en la que haya, digamos, capitalistas y obreros, terratenientes y campesinos, kulaks y campesinos pobres, etc.— pueden existir diversos partidos y haber en consecuencia libertad para los partidos. Pero en la URSS ya no hay clases tales como los capitalistas, los terratenientes, los kulaks, etcétera. En la URSS hay sólo dos clases, los obreros y los campesinos, cuyos intereses —lejos de ser mutuamente hostiles— son, por el contrario, concordantes. De aquí que no haya fundamentos en la URSS para la existencia de varios partidos ni, en consecuencia, para la libertad para esos partidos. En la URSS hay fundamento para un solo partido, el partido comunista. En la URSS, sólo un partido puede existir: el partido comunista, que defiende valerosamente, hasta el último extremo, los intereses de los obreros y campesinos[87].

Si un partido político fuera realmente nada más que una «parte de una clase», y si pudiera existir más de un partido sólo donde existen clases antagónicas, no habría razón para no conceder completa libertad a los partidos políticos en la Rusia soviética. Pues, como allí no existen

clases antagónicas, sólo un partido político podría surgir a la existencia. Sin embargo, la historia de Rusia soviética muestra claramente: primero, que aun en un momento en que existían todavía clases anatagónicas, «capitalistas y obreros, terratenientes y campesinos, kulaks y campesinos pobres», fue permitido un solo partido, el partido comunista; y segundo, que dentro de una misma y única clase pueden formarse dos partidos políticos antagónicos. Si el Estado soviético no se «extingue» a pesar de que ya no existe una clase burguesa a la cual reprimir, es evidentemente también porque pueden existir partidos políticos, antagónicos al partido comunista, que habría que reprimir. A pesar de que no hay clases antagónicas en la Rusia soviética, hay sin embargo, un gran peligro de que aparezcan partidos políticos hostiles al partido gobernante. Y porque hay que evitar la formación y la actividad de esos partidos, el Estado soviético no es una democracia. Pero esto no impide a Stalin declarar, luego de haber admitido la existencia de la «conducción por el partido comunista» y la exclusión de todos los demás partidos políticos —lo cual significa la dictadura del partido comunista— que «la constitución de la URSS es la única constitución íntegramente democrática del mundo».

Es extraño que la teoría bolchevique, como ideología de un verdadero movimiento revolucionario que admite abiertamente su intención de destruir por la violencia todos los valores, los falsos valores del pasado, a fin de edificar un mundo nuevo y mejor, sea presentada por su autoridad más eminente en manifiesta contradicción con los hechos y, al precio de tergiversaciones sumamente dudosas, pretenda salvar sólo un valor de una civilización condenada: el ideal democrático. Este *sacrificium intellectus* puede explicarse por el hecho de que ni siquiera la más revolucionaria filosofía de la vida puede ignorar el indestructible deseo de libertad del hombre; deseo que si no puede ser satisfecho mediante acciones debe serlo al menos mediante palabras. La tentativa de la doctrina bolchevique de hacernos creer que la democracia es el único valor a transferir de la vieja sociedad capitalista a la nueva sociedad comunista, puede, por añadidura, explicarse aun mejor por la extraordinaria ventaja que representa una terminología democrática en una lucha política que, si bien no primaria ni exclusivamente, está sin embargo, dirigida contra la democracia.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

Bukharin, Nikolai, *The Communist Program,* Nueva York, 1920.

— *Historical Materialism,* Nueva York, 1925.

— *Blueprint for World Conquest, as Outlined the Communist International.* Con la Introducción de William Henry Chamberlin, Washington, D. C., y Chicago, 1946.

Coker, F. W., *Recent Political Thought*. Nueva York, 1934.
Engels, Friedrich, *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science* [*Anti-Dühring*], Nueva York, 1939.
— *The Origin of the Family, Private Property and the State,* Marxist Library, vol. XXII, Nueva York, 1942.
Kautsky, Karl, *The Dictatorship of the Proletariat,* Manchester, 1920.
Laski, Harold J., *Communism,* Londres, 1937.
Lenin, V. I., *State and Revolution,* Little Lenin Library, vol. 14, Nueva York, 1935.
Martov, J., *The State and the Socialist Revolution,* Nueva York, 1928.
Marx, Karl, y Friedrich Engels, *The Communist Manifesto,* Londres, 1930.
Oakeshott, Michael, *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe,* Nueva York, 1942.
Somerville, John, *Soviet Philosophy,* Nueva York, 1946.
Stalin, Joseph, *Leninism,* Londres, 1942.
— *Problems of Leninism.* Marxist Library, vol. XXXII, Nueva York, 1934.
Trotsky, Leon, *From October to Brest-Litowsk,* Nueva York, 1919.
Weeb, Sidney y Beatrice, *Soviets Communism A New Civilization?,* Nueva York, 1938.

[1] G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right,* trad. S. W. Dyde (Londres, 1896), parágrafos 257-258.

[2] *Ibidem.* parág. 258.

[3] *Op. cit.*, parág. 331.

[4] Hans Kelsen, *Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus.* 2. Aufl. (Leipzig, 1923).

[5] Cf. Engels, Friedrich, *Orígenes de la familia, de la propiedad privada y del Estado,* Buenos Aires, Restoy y Doeste, 1924, págs. 196/199.

[6] Engels, Friedrich, *Herr Eugen Dühring's Revolution in Sciencie* [*Anti-Dühring*], Nueva York, 1939, pág. 306 y sig.

[7] *Op. cit.*

[8] Cf. Instituto Marx-Engels-Lenin (Moscú). V. Lenin, *Obras escogidas* (versión castellana de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú), Edit. Problemas, Buenos Aires, 1946, T. III, págs. 197 y sig.

[9] En: *Blueprint for World Conquest, as outlined by the Communist International.* With an introduction by William Henry Chamberlin. Human Events (Washington, D. C. y Chicago, 1946), páginas 149 y sigs. Los pasajes citados más arriba están tomados del programa adoptado por el Sexto Congreso Mundial, el 1.° de septiembre de 1928, en Moscú.

[10] *Op. cit.*

[11] Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal.* Traducidas del alemán por José Gaos, Ed. Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1946, tomo I, páginas 20/22.

[12] *Ibidem,* pág. 109.

[13] *Ibidem,* pág. 22.

[14] *Ibidem,* pág. 87.

[15] *Op. cit.*, págs. 77/78.

[16] *Ibidem,* pág. 28.

[17] *Ibidem,* pág. 35.

[18] *Op. cit.*, T. II, pág. 411.

[19] *Ibidem,* T. I, págs. 20, 22, 28.

[20] *Op. cit.*, pág. 36.

[21] *Ibidem,* T. II, pág. 411.

[22] Cf. Hegel, *Lógica,* traducida, con una introducción y notas por Antonio M. Fabré, Libr. de Alfonso Durán, Madrid, 1872, pág. 210.

[23] Cf. *ibidem,* pág. 212.

[24] Cf. *ibidem,* pág. 210.

[25] Cf. K. Marx, *El Capital,* pág. 14.

[26] Cf. Engels, *Anti-Dühring,* págs. 131 y sig., *passim;* Nikolai Bukharin, *Historical Materialism* (Nueva York, 1928), págs. 72 y sig. La falacia básica de la dialéctica de Hegel: la interpretación del antagonismo de fuerzas opuestas como una contradicción lógica y el intento de eliminar la ley lógica de contradicción, fue estigmatizada como «el colmo del absurdo» por Eugen Dühring en su *Cursus der Philosophie* (1857) y en su *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialis-*

mus (1887). En esta última obra, *Dühring* criticó severamente la teoría social de Marx. Contra ella publicó Engels su *Anti-Dühring*, cuyo objeto principal fue el de defender la dialéctica de Hegel, en la forma que la adoptó Marx.

[27] Hegel, *Philosophy of Right*, parág. 258.

[28] J. Stalin, *Dialectical and Historical Materialism*. Little Lenin Library, vol. 25 (Nueva York, 1940).

[29] *Op. cit.*, págs. 8 y sigs.

[30] *Op. cit.*, págs. 14 y sigs.

[31] Cf. *El Estado y la Revolución*, en Instituto Marx-Engels-Lenin, *op. cit.*, T. III, pág. 284.

[32] *Op. cit.*, pág. 210.

[33] Program of the Communist International, *loc. cit.*, pág. 187.

[34] Campesinos acomodados, que en gran número fueron «liquidados» por el gobierno soviético en los primeros años de la década de 1930. *(N. del T.)*

[35] Stalin, *Leninism, Selected Writings* (Nueva York, 1942), págs. 381/386.

[36] Cf. *supra*, pág. 165.

[37] Cf. Instituto Marx-Engels-Lenin, *op. cit.*, T. III, pág. 291.

[38] La entrevista tuvo lugar el 5 de noviembre de 1927; cf. Stalin, *Leninism*, vol. II (Nueva York, 1933), pág. 99.

[39] Stalin, *Leninism* (Londres, 1942), págs. 656/665.

[40] *Op. cit.*, págs. 656 y sigs.

[41] *Op. cit.*, págs. 658 y sigs.

[42] *Ibidem*, pág. 660.

[43] *Op. cit.*, págs. 661 y sigs.

[44] *Op. cit.*, págs. 661 y sigs.

[45] *Op. cit.*, pág. 662.

[46] Program of the Communist International, *loc. cit.*, pág. 185.

[47] En sus «Problemas de Leninismo», en *Leninism* (Londres, 1942, págs. 153 y sigs.), Stalin examina «la cuestión de la victoria del socialismo en un solo país». Dice que este problema implica dos cuestiones diferentes. Está primero «la cuestión de la posibilidad de construir el socialismo mediante los esfuerzos de un solo país, a la cual debe responderse por la afirmativa». Viene luego la cuestión de saber «si un país en el cual se ha establecido la dictadura del proletariado puede considerarse plenamente garantizado contra la intervención, y de consiguiente contra la restauración del viejo orden, sin una revolución victoriosa en una cantidad de otros países, a la cual debe responderse por la negativa». De estas manifestaciones se deduce que la «extinción» del Estado puede tener lugar sólo después de la victoria de la revolución socialista, por lo menos en una cantidad de otros países.

[48] Ni Marx ni Engels discutieron sistemáticamente el problema de cómo es posible una sociedad organizada bajo un sistema económico altamente centralizado, sin un orden que estatuya actos coercitivos como sanciones a infligir a quienes violen ese orden. Es cierto que Lenin trata el problema en *El Estado y la Revolución*, pero lo que dice es sólo esto: «No somos utópicos, y no negamos en lo más mínimo la posibilidad de la inevitabilidad de excesos por parte de individuos aislados, ni la necesidad de reprimir esos excesos. Pero, en primer lugar, no hace falta ninguna maquinaria especial, ningún aparato especial de represión para ello; el propio pueblo armado lo hará, tan simple y tan prontamente como cualquier gentío civilizado, aun en la sociedad moderna, separa a dos contendientes, o impide que sea ultrajada una mujer. Y, en segundo término, sabemos que la causa social básica de los excesos que consisten en violar las reglas de la vida social, es la explotación de las masas, su penuria y pobreza. Con la eliminación de esta causa principal, los excesos comenzarán inevitablemente a extinguirse. No sabemos con qué velocidad ni en qué orden, pero sabemos que se extinguirán. Con su extinción, también el Estado 'se irá extinguiendo'.» El Estado se irá extinguiendo debido al simple hecho de que «liberado de la esclavitud capitalista, de los indecibles horrores, el salvajismo, los absurdos e infamias de la explotación capitalista, el pueblo se acostumbrará gradualmente a la observación de las reglas elementales de la vida social que han sido conocidas desde hace siglos y repetidas durante miles de años en todos los libros escolares. Se acostumbrará a observarlas sin violencia, sin compulsión, sin subordinación, sin el aparato especial de compulsión que se llamada Estado». (Cf. Instituto Marx-Engels-Lenin, *op. cit.*, págs. 284-287). ¿Cuáles son las «reglas elementales de la vida social que han sido conocidas desde hace siglos» en que piensa Lenin? ¿Los principios de la moral capitalista? ¿Y será realmente tan «elemental» el

orden de una sociedad comunista, con su complejísimo plan de producción y distribución, que no habrá de ser necesario ningún aparato legal para garantizar la obediencia más estricta, de la cual depende el funcionamiento del plan? ¿Es posible establecer y mantener una economía planificada «sin subordinación» de quienes están obligados a ejecutar el plan hacia quienes tienen el poder de trazarlo, de ponerlo en práctica y de hacerlo obligatorio? El argumento decisivo es que las causas principales de violación del orden social resultan de la explotación y que, en consecuencia, no habrá tales violaciones en una sociedad socialista; la gente se acostumbrará a obedecer las reglas del orden social sin violencia. Esta es una afirmación no probada, y que no se puede probar.

[49] *Neue Zeit*, XX-I, 1901/1902, pág. 11.

[50] Cf. Engels, Introducción a Marx, *The Civil War in France* (Nueva York, 1940), pág. 21.

[51] Este estudio fue publicado en 1949.

[52] *Neue Zeit*, XX-I, 1901/1902, pág. 709.

[53] Citado por Karl Kautsky, *The Dictatorship of the Proletariat*, 2.ª ed. (Manchester, 1920), páginas 9 y sigs.

[54] V. I. Lenin, *El Estado y la Revolución; loc cit.*, T. III, pág. 231. Stalin, en sus «Fundamentos del Leninismo», en *Leninism* (Nueva York, 1928, I, págs. 115/117), se adhiere incondicionalmente a esta opinión de Lenin. Dice que «la reserva de Marx: 'en el continente', se ha vuelto anticuada, y que lo que dice sobre la Europa continental se aplica con igual fuerza a Gran Bretaña y a los Estados Unidos». Pasa por alto la admisión por parte de Marx, de la posibilidad de una transformación pacífica de la democracia burguesa en democracia proletaria, también en el conteniente europeo.

[55] Karl Radek, *La evolución del socialismo de la ciencia a la acción*, edición alemana (Viena, 1918), pág. 18.

[56] Stalin, *Leninism* (Londres, 1942), pág. 126.

[57] Lenin, *Obras Escogidas*, edición rusa, vol. VI, págs. 482-483.

[58] *Ibidem*, pág. 475.

[59] General ruso que comandó en jefe el ejército bajo Kerensky, en 1917. *(N. del T.)*

[60] N. Bukharin, *The Communist Program* (Nueva York, 1920), págs. 23 y sigs.

[61] Leon Trotsky, *From October to Brest-Litowsk* (Nueva York, 1919), pág. 28.

[62] *Op. cit.*

[63] *Ibidem*, pág. 80.

[64] *Op. cit.*, pág. 82.

[65] Radek, *op. cit.*, págs. 29, 26.

[66] Cf. *El Estado y la Revolución* (en Instituto Marx-Engels-Lenin, *op. cit.*, T. III, págs. 211, 276).

[67] Cf. *ibidem*, pág. 211.

[68] *Op. cit.*, pág. 206.

[69] *Ibidem*, pág. 294.

[70] *Ibidem*, pág. 281.

[71] *Op. cit.*, pág. 281.

[72] *Op. cit.*, pág. 282.

[73] *Op. cit.*, págs. 281/282.

[74] *Op. cit.*

[75] *Ibidem*, pág. 277.

[76] *Op. cit.*, pág. 212.

[77] *Ibidem*.

[78] *Ibidem*, pág. 283.

[79] Lenin, *Obras Escogidas* (1.ª edición rusa), T. XVII, pág. 89; citado en J. Martov, *The State and the Socialist Revolution* (Nueva York, 1938), pág. 31.

[80] Lenin, *Obras Escogidas* (edición rusa), T. X, pág. 214; citado en Stalin, *Leninism* (Londres, 1942), pág. 135.

[81] Stalin, *Leninism*, pág. 151.

[82] *Ibidem*, pág. 139.

[83] Stalin, *Leninism, Selected Writings* (Nueva York, 1942), pág. 388.

[84] *New York Times*, 8 de febrero de 1946, pág. 4.

[85] *New York Times*, 10 de febrero de 1946, pág. 30.

[86] *Information Bulletin of the Embassy of the USSR*, Washington, D. C., T. VI, núm. 24 (1946), pág. 5.

[87] Stalin, *Leninism, Select Writings;* pág. 395.

LOS FUNDAMENTOS DE LA DEMOCRACIA*

I. DEMOCRACIA Y FILOSOFIA

La democracia como «gobierno del pueblo»: un procedimiento político

La idea política del siglo XIX, nacida en las revoluciones americanas y francesas del XVIII, fue la democracia. No cabe duda de que en la civilización occidental había también importantes fuerzas partidarias del mantenimiento del principio autocrático, pero sus representantes estaban estigmatizados como reaccionarios. El futuro pertenecía a un gobierno del pueblo. Esta era la esperanza de quienes creían en el progreso y combatían por un estadio más elevado de vida social. Fue, sobre todo, la joven y ascendente burguesía quien luchó por esta idea.

En el siglo XX, sin embargo, la situación intelectual y política ha cambiado. El resultado inmediato de la primera guerra mundial pareció ser, ciertamente, una victoria del principio democrático; los nuevos Estados que se constituyeron adoptaron constituciones democráticas. El Reich alemán, el más poderoso bastión de la monarquía, se transformó en una república. Pero todavía no se había secado la tinta del Tratado de Paz de Versalles cuando en Italia tomó el poder el gobierno fascista y en Alemania el partido nacionalsocialista comenzó su avance victorioso. Con ellos se propugnó una nueva doctrina política, que se oponía

* Este trabajo se presentó por primera vez en forma de conferencias patrocinadas por la Charles R. Walgreen Foundation for the Study of American Institutions en la Universidad de Chicago, en abril de 1954.

apasionadamente a la democracia y proclamaba un nuevo camino de salvación política: la dictadura. No caben dudas acerca de la gran atracción que este nuevo ídolo ejerció sobre la inteligencia burguesa, no sólo en Italia y en Alemania, sino en todo el mundo occidental. Y aunque el fascismo y el nacionalsocialismo han sido destruidos, como realidades políticas, en la segunda guerra mundial, sus ideologías no han desaparecido y se oponen todavía, directa o indirectamente, al ideario democrático.

Un adversario más peligroso que el fascismo y el nacionalsocialismo es el comunismo soviético, que combate contra la idea democrática bajo el disfraz de una terminología democrática. Parece que el símbolo de la democracia ha asumido un valor tan generalmente reconocido que la sustancia de la democracia no puede ser abandonada sin mantener su símbolo. Es bien conocida esta cínica frase: si el fascismo llegara a Estados Unidos se llamaría democracia[1]. El símbolo debe, pues, cambiar de significado tan radicalmente como para poder ser usado para expresar justamente lo contrario: en la teoría política soviética la dictadura del partido comunista, pretendiendo ser la dictadura del proletariado, es presentada como democracia. Es de la mayor importancia poner de manifiesto el mecanismo conceptual por medio del cual puede llevarse a cabo esta distorsión del símbolo.

El significado original del término «democracia», acuñado en la teoría política de la antigua Grecia, era: gobierno del pueblo *(demos:* pueblo, *kratein:* gobierno). La esencia del fenómeno político designado con este término era la participación de los gobernados en el gobierno, el principio de libertad en el sentido de autodeterminación política; y éste fue el significado con el que el término fue recogido por la teoría política de la civilización occidental. Es fácil comprender que tanto en la antigüedad como en nuestra época se desea un gobierno del pueblo porque se supone que un gobierno tal es un gobierno para el pueblo. Un gobierno «para el pueblo» significa un gobierno que actúa en interés del pueblo. Pero a la pregunta de cuál es el interés del pueblo se puede responder de diferentes formas y lo que el pueblo mismo cree ser su propio interés no es necesariamente la única respuesta posible. Se puede incluso dudar de que exista algo así como una opinión del pueblo acerca de su propio interés y una voluntad del pueblo dirigida a su realización. Por ello, un gobierno puede considerarse un gobierno para el pueblo —y, en realidad, todo gobierno lo es— aunque no sea de ninguna manera un gobierno del pueblo. Ya en la antigua Grecia, adversarios de la democracia, como Platón y Aristóteles, señalaban que un gobierno del pueblo, es decir, un gobierno de hombres inexpertos en la práctica del gobierno y carentes del necesario conocimiento de los hechos y problemas de la vida política, puede no ser en absoluto un gobierno en interés

del pueblo y mostrarse, por ello, como un gobierno contrario al pueblo. Una y otra vez escritores políticos han tratado de demostrar que la autocracia, sea bajo la forma de monarquía hereditaria o de dictadura de un líder, es para el pueblo un gobierno mejor que un gobierno del pueblo, es decir, que una democracia. No se puede negar que hay una parte de verdad en esta argumentación y que «gobierno para el pueblo» no se identifica con «gobierno del pueblo». Dado que no sólo la democracia, sino también su opuesto, la autocracia, puede ser un gobierno para el pueblo, tal cualidad no puede constituir un elemento de la definición de democracia. Por esta misma razón es errónea la doctrina con arreglo a la cual la democracia presupone la creencia de que existe un bien común, objetivamente determinable y de que el pueblo es capaz de conocerlo y de hacer de él, consiguientemente, el contenido de su voluntad. Si esta doctrina tuviese razón, la democracia no sería posible. Porque es fácil mostrar que no existe algo así como un bien común objetivamente determinable, que a la pregunta de qué sea el bien común únicamente se puede responder por medio de juicios de valor subjetivos, los cuales pueden diferir sustancialmente de una a otra persona y que, aunque el bien común existiera, el hombre medio, y por tanto el pueblo, difícilmente sería capaz de conocerlo. No se puede negar que el pueblo, como masa de individuos de diferentes niveles económicos y culturales, no tiene una voluntad uniforme, que únicamente el individuo posee una voluntad real y que la llamada «voluntad popular» es una figura del discurso y no una realidad. Pero la forma de gobierno definida como «gobierno del pueblo» no presupone una voluntad del pueblo dirigida a la realización de lo que, según la opinión del pueblo, constituye el bien común. El término designa un gobierno en el cual el pueblo participa directa o indirectamente, es decir, un gobierno ejercido mediante decisiones mayoritarias de una asamblea popular o de un conjunto o conjuntos de individuos o incluso por un solo individuo elegido por el pueblo. Los individuos elegidos por el pueblo son llamados sus representantes. Esta representación del pueblo alude a la relación, constituida mediante elección, entre el electorado y el elegido. Por «pueblo» ha de entenderse todos los individuos adultos que están sujetos al gobierno ejercido directamente por la asamblea constituida por ellos mismos o indirectamente por sus representantes elegidos. Elecciones democráticas son aquellas que están basadas en el sufragio universal, igual, libre y secreto. El principio democrático puede encontrarse realizado en grados diversos, según cómo estas condiciones, y sobre todo la de la «universalidad del sufragio» se encuentren satisfechas. El principio democrático se ha desarrollado considerablemente a lo largo del siglo XX, puesto que el derecho de sufragio, limitado durante el siglo XIX a quien pagaba impuestos y a los varones, se ha extendido a los asalariados no contribuyentes y a las

mujeres. La democracia ha llegado a ser democracia de masas. Otra cuestión es si una democracia no limitada realiza en mayor medida que el gobierno de una democracia limitada la problemática opinión o la no menos problemática voluntad popular o el misterioso bien común con arreglo a la opinión y a la voluntad del pueblo. Se responda como se responda a esa pregunta, ninguna respuesta justifica el rechazo del concepto de democracia como gobierno del pueblo y su sustitución por otro concepto distinto, y de manera especial por el de gobierno para el pueblo.

Por consiguiente, debe considerarse la participación en el gobierno, es decir, en la creación y en la aplicación de las normas generales e individuales del ordenamiento social que constituyen la comunidad, como la característica esencial de la democracia. El que esta participación sea directa o indirecta, es decir, el que la democracia sea directa o representativa, no afecta a que la democracia sea en todo caso una cuestión de *procedimiento,* de método específico de creación y aplicación del ordenamiento social que constituye la comunidad; éste es el criterio distintivo de ese sistema político al que se llama propiamente democracia. La democracia no es un contenido específico del ordenamiento social, salvo en la medida en que el procedimiento en cuestión es, él mismo, un contenido de este ordenamiento, es decir, un contenido regulado por este ordenamiento. El método de creación del ordenamiento se encuentra siempre regulado por el propio ordenamiento, si se trata de un ordenamiento jurídico. Es característico del Derecho el regular su propia creación y aplicación[2]. Ciertamente, el concepto moderno de democracia, prevaleciente en la civilización occidental, no es idéntico en todo al concepto original de la antigüedad, al haber sido modificado este último por el liberalismo político, cuya tendencia es la reducción del poder del gobierno en interés de la libertad del individuo. Como consecuencia de esta influencia, en el concepto de democracia se han introducido garantías de ciertas libertades intelectuales, especialmente la libertad de conciencia, de forma que un ordenamiento social que no contuviese tales garantías no sería considerado democrático aunque el procedimiento para su creación y aplicación garantizase la participación de los gobernados en el gobierno. La democracia liberal o moderna es, sin embargo, solamente un tipo particular de democracia. Es importante darse cuenta de que el principio democrático y el principio liberal no se identifican y de que, incluso, existe entre ellos un cierto antagonismo. Con arreglo al principio democrático, el poder del pueblo es ilimitado o, como lo formula la declaración francesa de Derechos del Hombre y del Ciudadano: «El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación.» Esta es la idea de la soberanía del pueblo. El liberalismo, sin embargo, significa limitación del poder gubernamental, sea cual sea la forma de go-

bierno. Significa también limitación del poder democrático. En suma: la democracia es esencialmente un gobierno del pueblo. El elemento procedimental ocupa siempre el primer plano, mientras que el elemento liberal —como contenido particular del ordenamiento social— es de importancia secundaria. También la democracia liberal es en primer lugar un procedimiento específico.

Se ha dicho que la democracia como método político, es decir, como un cierto tipo de arreglo institucional para llegar a decisiones políticas, legislativas y administrativas, es «incapaz de ser un fin en sí misma, un fin que prescinda de cualquier decisión de la que sea causa en determinadas condiciones históricas»[3]; y que como mero método no puede «servir, necesariamente, siempre y en todas partes, aquellos intereses o ideales por los que estamos realmente dispuestos a combatir y a morir sin reservas»; que «el método democrático no garantiza necesariamente mayor libertad individual de la que otro método político posibilitaría en circunstancias iguales»[4]; y, en particular, que la democracia no es capaz de «salvaguardar siempre la libertad de conciencia mejor que la autocracia»[5]. Inferir tal conclusión del carácter procedimental de la democracia no es del todo correcto. Si definimos la democracia como un método político por medio del cual el ordenamiento social es creado y aplicado por quienes están sujetos a ese mismo ordenamiento, de forma que esté asegurada la libertad política en el sentido de autodeterminación, entonces la democracia sirve necesariamente, siempre y en todo lugar, al ideal de la libertad política. Y si en nuestra definición incluimos la idea de que el ordenamiento social, creado de la forma indicada, debe, para ser democrático, garantizar algunas libertades intelectuales, como la libertad de conciencia, la libertad de prensa, etc., entonces la democracia necesariamente, siempre y en todo lugar, sirve también al ideal de la libertad intelectual. Si en un caso concreto el ordenamiento social no es creado de la forma indicada por la definición o no contiene garantías de libertad, no se trata de que la democracia no sirva a los ideales. Los ideales no son servidos porque la democracia ha sido abandonada. Esta crítica confunde la idea de democracia con una realidad política que erróneamente se interpreta a sí misma como democracia, aunque no corresponda a dicha idea.

La misma crítica confunde, además, la cuestión de si la democracia puede necesariamente servir a un cierto ideal con la cuestión de si la democracia puede ser ella misma un ideal absoluto. Parece que el autor infiere de la respuesta negativa que da a la primera pregunta una respuesta asimismo negativa a la segunda. Pero, aunque la respuesta a la primera cuestión ha de ser ciertamente afirmativa, la respuesta a la segunda puede ser negativa. El ideal de libertad —como todo ideal social— es, desde el punto de vista de la ciencia política, únicamente un

ideal relativo. Sin embargo, desde el punto de vista de la evaluación emotiva, este ideal puede ser el más alto, el supremo para un individuo, el valor que el individuo prefiere a cualquier otro que entre en conflicto con él. Yo puedo luchar y morir incondicionalmente por la libertad que la democracia es capaz de realizar, aun admitiendo que desde el punto de vista de la ciencia racional mi ideal es solamente un ideal relativo. Schumpeter dice con entera razón: «Lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro es el darse cuenta de la validez relativa de sus propias convicciones y, a pesar de ello, sostenerlas sin concesiones»[6].

Como método o procedimiento, la democracia es una «forma» de gobierno. El procedimiento a través del cual se crea y se impone en la práctica un ordenamiento social es considerado formal distinguiéndolo así del contenido del ordenamiento como elemento material o sustancial. Sin embargo, aunque la democracia es sobre todo una forma, de Estado o de gobierno, debe tenerse presente que la contraposición entre forma y sustancia o entre forma y contenido es meramente relativa, y que una misma cosa puede parecer, desde un punto de vista, como forma y como contenido o sustancia desde otro. En particular, no hay ningún principio objetivo que fundamente una diferencia entre el valor de una y el valor de otro. En algunos aspectos puede ser más importante la forma y, en otros, el contenido o la sustancia. El argumento del «formalismo», utilizado con frecuencia para desacreditar una determinada corriente de pensamiento y especialmente un proyecto político, es en la mayor parte de los casos una estratagema para ocultar un interés antagónico que constituye la verdadera razón de la oposición. No hay por ello mejor medio para impedir el movimiento en favor de la democracia, para preparar el camino de la autocracia, para disuadir al pueblo del deseo de participar en el gobierno, que desacreditar la definición de la democracia como procedimiento utilizando el argumento de su carácter «formalista» y hacer creer al pueblo que su deseo ha sido satisfecho si el gobierno actúa en su interés y que se ha alcanzado la ansiada democracia si se tiene un gobierno para el pueblo. La doctrina política que aporta la ideología apropiada a una tendencia de este género proclama que la esencia de la democracia es un gobierno en interés de la masa del pueblo y que la participación popular en el gobierno es de importancia secundaria. Si un gobierno es gobierno para el pueblo, es decir, si actúa en su interés, realiza la voluntad del pueblo y, por consiguiente, es también un gobierno del pueblo. Lo que cada uno «quiere» es, en efecto, su propio interés; y si un gobierno realiza el interés del pueblo, es la voluntad del pueblo, y por tanto el pueblo, quien gobierna, aunque el gobierno no sea elegido por el pueblo mediante el sufragio universal, igual, libre y secreto, o no sea elegido en modo alguno o lo haya sido mediante un sistema electoral que no permita a cada cual expresar li-

bremente su voluntad política. La objeción de que en tal caso el interés que el gobierno trata de realizar puede no ser el que el pueblo mismo considera como su propio interés es rechazada con el argumento de que el pueblo puede equivocarse acerca de su «verdadero» interés y de que, si el gobierno realiza el verdadero interés popular, representa también la verdadera voluntad popular y debe, por tanto, ser considerado como una «verdadera» democracia, en oposición a una democracia aparente o meramente formal. En tal «verdadera» democracia, el pueblo puede estar «representado» por una élite, una vanguardia o incluso por un líder carismático. Lo único que se necesita para ello es desplazar el acento, en la definición de democracia, de «gobierno del pueblo» a «gobierno para el pueblo».

La doctrina soviética sobre la democracia

Tal desplazamiento es un rasgo característico de la doctrina soviética, según la cual la dictadura del partido comunista es democracia[7]. La tendencia a poner en el primer plano de la ideología política el interés de las masas aparece ya en el *Manifiesto Comunista,* en el que el establecimiento de la dictadura del proletariado, el objetivo inmediato del movimiento socialista, es presentada como la victoria de la democracia. «El primer paso de la revolución de la clase obrera» es «ganar la batalla por la democracia». El «movimiento proletario» es definido como «el movimiento consciente e independiente de la inmensa mayoría, en interés de la inmensa mayoría». Siguiendo esta línea de pensamiento, Lenin declara que la dictadura del proletariado, que es la «organización de la vanguardia de los oprimidos» es «una inmensa expansión de la democracia, porque ésta se transforma en democracia para el pobre, *democracia para el pueblo* y no [como la democracia burguesa] democracia para el rico»[8]. La característica esencial de esta democracia es que ella «conduce a la ampliación del disfrute efectivo de la democracia para aquellos que se encuentran oprimidos por el capitalismo, para las clases trabajadoras, hasta un punto que no tiene precedentes en la historia mundial»[9]. Lo que es decisivo no es el criterio formalista de las instituciones representativas, sino la realización material de los intereses de las masas. De ahí que Lenin declare que «la democracia socialista no está de ninguna manera en contradicción con la dirección individual y la dictadura y que la voluntad de una clase puede en ciertos casos ser realizada por un dictador, el cual a veces puede hacer más él solo y es frecuentemente más necesario»[10]. «Lenin nos ha enseñado» escribió *Pravda* «que la dictadura del proletariado en una sociedad clasista representa el interés de la mayoría y constituye *por ello* una forma de democracia proletaria»[11].



Pero la democracia de la dictadura del proletariado no es la última fase en el desarrollo de la democracia socialista. «Democracia significa igualdad», pero la democracia burguesa significa únicamente igualdad «formal», mientras que la democracia socialista «va más allá de la igualdad formal hacia la igualdad real, es decir, hacia la aplicación de la regla: de cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades»[12]. Esta es la fórmula marxista de la justicia en la futura sociedad comunista sin Estado. En esta democracia el pueblo no participa en el gobierno, porque el gobierno no existe en absoluto.

Esta perversión del concepto de democracia, de gobierno del pueblo, que en un Estado moderno puede significar solamente gobierno de los representantes elegidos por el pueblo, a régimen político en el interés del pueblo, no sólo es teóricamente inadmisible en cuanto que constituye un abuso terminológico, sino que es también bastante problemática políticamente. Pues sustituye, como criterio de la forma de gobierno definida como democracia, un hecho objetivamente verificable —la representación por medio de órganos electivos— por un juicio de valor altamente subjetivo: el interés del pueblo. Todo gobierno puede afirmar —y, en realidad, como se ha subrayado, todo gobierno afirma— que actúa en el interés del pueblo. Dado que no hay ningún criterio objetivo sobre el llamado interés del pueblo, la frase «gobierno para el pueblo» es una fórmula vacía, que puede usarse para justificar ideológicamente cualquier tipo de gobierno[13]. Es altamente significativo el hecho de que los ideólogos del partido nacionalsocialista, mientras no se atrevieron a manifestarse abiertamente contra la democracia, usaron exactamente la misma estratagema que los ideólogos del partido comunista. Denigraron el sistema político democrático de Alemania acusándolo de ser una plutocracia, una democracia meramente «formal», que en realidad garantizaba a una minoría de ricos el gobierno sobre la mayoría de pobres, y afirmaron que el partido nazi, como élite del pueblo alemán, tenía como objetivo realizar la verdadera voluntad de ese pueblo: la grandeza y la gloria de la raza alemana.

Una nueva doctrina sobre la representación

La perversión del concepto de democracia que se acaba de examinar no se limita a la doctrina política soviética o a la nacionalsocialista. Una forma de pensamiento enteramente similar ha sido presentada recientemente como la teoría de la representación propuesta por una «nueva ciencia política»[14]. El autor de esta teoría distingue entre un tipo de representación meramente «elemental» y otro «existencial», de la misma forma como los teóricos soviéticos distinguen entre una demo-

cracia meramente «formal» y una democracia «real». Por tipo elemental de representación se entiende aquella representación en la cual «los miembros de la asamblea legislativa lo son en virtud de una elección popular». El autor lo caracteriza ulteriormente refiriéndose al «sistema americano de elección de un jefe del ejecutivo por el pueblo», al «sistema inglés del consejo de ministros como un comisionado de la mayoría parlamentaria», al «sistema suizo de hacer elegir al ejecutivo por las dos cámaras en sesión conjunta», e incluso a un gobierno monárquico «en la medida en que el monarca puede actuar únicamente con el refrendo de un ministro responsable»; insiste en que el representante debe ser elegido «por todos los adultos que residen en un distrito territorial», en que las elecciones sean «razonablemente frecuentes» y en que los partidos políticos puedan ser «los organizadores y mediadores del procedimiento electoral»[15]. El tipo de representación «elemental» es más o menos lo mismo que la teoría política soviética llama democracia puramente «formal» de los Estados burgueses. Este tipo elemental de representación o —como se la llama también— representación en un mero «sentido constitucional»[16] es teóricamente, según la nueva ciencia política, un concepto de escaso «valor cognoscitivo»[17]. Es «elemental» porque se refiere únicamente a la «existencia externa de la sociedad»[18], «a los simples datos del mundo externo»[19]. Pero la sociedad como conjunto de relaciones entre los hombres puede existir únicamente en el mundo externo y, por consiguiente, la representación como fenómeno social puede referirse solamente a los datos del mundo externo. En efecto, la representación «existencial», con la que la nueva ciencia política trata de sustituir la representación meramente elemental, se refiere, como veremos, exactamente de la misma forma a la existencia externa de la sociedad.

Con el fin de pasar del tipo elemental de representación al existencial, el autor de la nueva ciencia política sostiene que «el tipo elemental de instituciones representativas» —es decir, representación mediante órganos elegidos sobre la base del sufragio libre y universal— «no agota el problema de la representación»[20]. Esto es ciertamente verdadero. No existe solamente un tipo democrático de representación, sino también un tipo no democrático. La afirmación de que un individuo «representa» a una comunidad significa que el individuo actúa como un órgano de la misma, y actúa como tal órgano cuando ejerce ciertas funciones determinadas por el ordenamiento social que constituye la comunidad. Si el ordenamiento, como sucede en el caso del Estado, es un ordenamiento jurídico, las funciones que él determina son la creación y aplicación del propio ordenamiento. Es claro que el ordenamiento jurídico debe ser válido y que lo es si es realmente eficaz, es decir, si resulta observado por aquellos que están sujetos a él. Solamente si un individuo actúa como

órgano del Estado, pueden sus acciones ser imputadas al Estado y ello significa que su acción puede ser interpretada como una acción del Estado y que él mismo puede ser considerado como un representante del Estado. El ordenamiento jurídico determina no sólo la función, sino también el individuo que debe ejercer la función, es decir, el órgano. Hay varias formas de determinar el órgano. Si el órgano se configura como una asamblea de los individuos sujetos al ordenamiento o bien de algunos individuos elegidos por ellos, se establece una democracia o, lo que es igual, un tipo democrático de representación. Pero la comunidad, y especialmente el Estado, no se encuentra representada solamente cuando está organizada como una democracia. También un Estado autocrático es representado por órganos, aunque éstos no se determinen de forma democrática. Puesto que toda comunidad organizada tiene órganos, hay representación siempre que exista una comunidad organizada y especialmente un Estado.

Sin embargo, en las llamadas democracias representativas, se considera por la teoría política tradicional que los órganos son representantes del Estado en cuanto que representan al pueblo del Estado. La afirmación de que el órgano legislativo, el parlamento, y el órgano ejecutivo supremo, el presidente en un Estado democrático, representan al pueblo, no significa nada más —como se ha indicado— sino que los individuos sujetos al ordenamiento jurídico constitutivo del Estado ejercen una influencia decisiva sobre la creación de los órganos legislativos y ejecutivos en cuestión, en la medida en que la constitución les autoriza para elegir a estos órganos. Es verdad que representación del Estado y representación del pueblo del Estado son dos conceptos distintos que la teoría política tradicional no siempre ditingue con suficiente claridad; pero no puede haber duda alguna sobre el significado de las afirmaciones en cuestión cuando la teoría política tradicional se refiere a las instituciones representativas. Como sucede con frecuencia, un solo y mismo término se usa en ocasiones con un significado más amplio y en ocasiones con un significado más restringido. De la misma forma que monarquía «constitucional» designa una monarquía que tiene una constitución específica, es decir, más o menos democrática, aunque también la monarquía absoluta tenga una constitución y, en este sentido, sea también una monarquía constitucional, el término «instituciones representativas» designa un tipo democrático de representación aunque también exista otro tipo no democrático de representación. Así como no hay Estado sin constitución, aunque el término «constitución» se use también en un sentido más restringido, es decir, para aludir a un tipo especial de constitución, no hay un Estado que carezca de representación, aunque el término «representación» se use también en un sentido más restringido, es decir, para indicar un tipo específico de representación. Emplear un

término unas veces en su significado más amplio y otras en el más restringido no es la mejor de las prácticas terminológicas, pero no hay en ello nada de «elemental». Además, el mismo autor de la nueva ciencia política caracteriza el tipo democrático de representación como «representación en sentido constitucional», aun cuando cualquier otro tipo de representación, incluido el tipo «existencial», puede ser solamente representación en sentido constitucional, ya que todo tipo de representación debe establecerse por una constitución.

Mucho más importante que el doble significado de representación, del que difícilmente pueden surgir malentendidos, es el hecho de que el término «representación» puede pretender significar no sólo representación del Estado, sino también representación del pueblo del Estado, sólo y exclusivamente cuando se refiere a la representación basada sobre órganos elegidos de forma democrática. Puesto que, si la afirmación de que un órgano del Estado representa al pueblo no implica una grosera ficción, tal afirmación no puede significar sino que los individuos sujetos al ordenamiento jurídico constitutivo del Estado tienen derecho a ejercer una influencia decisiva sobre la creación de los órganos. La nueva ciencia política no parece tener interés en evitar esta ficción.

En realidad, se considera que el tipo democrático de representación es meramente elemental no porque no agote el problema de la representación, sino por otra razón. Es elemental porque, según la nueva ciencia, no tiene ninguna significación. La forma en que se describe el procedimiento democrático del voto es muy significativa: «En la teorización de las instituciones representativas en este nivel [elemental], los conceptos que entran en la construcción de tipo descriptivo se refieren... a los hombres y las mujeres, a su edad, a su voto, que consiste en poner en pedazos de papel signos correspondientes a los nombres en ellos impresos, a operaciones de recuento y de cálculo que culminan en la designación de otros seres humanos como representantes, a la conducta de los representantes que se traduce en actos formales recognoscibles como tales por medio de datos externos, etc.»[21]. La finalidad tendenciosa de esta descripción es evidente. El procedimiento democrático es presentado como algo que no tiene relación con la esencia del fenómeno en cuestión. El procedimiento democrático tiene sólo un carácter formal; es de importancia secundaria. «El procedimiento de la representación solamente es significativo cuando se satisfacen algunas exigencias que afectan a su sustancia»; «el establecimiento del procedimiento no proporciona automáticamente la sustancia deseada»[22]. Por «establecimiento del procedimiento» únicamente cabe entender el procedimiento de elección. Y si el procedimiento democrático no proporciona por sí solo «la sustancia deseada», entonces, quizás, un procedimiento no democrático puede proporcionarla. Todo depende, así, de lo que signifique «la sus-

tancia». ¿Qué significa? Dado que el concepto «elemental» de representación debe ser sustituido por el «existencial», significa probablemente algo semejante a existencia. Cuando el autor de la nueva ciencia política rechaza el concepto elemental a causa de su escaso valor cognoscitivo, dice que «la existencia» de los países democráticos, cuyas instituciones democráticas son descritas en esta forma elemental haciendo referencia al hecho de que sus órganos son elegidos por el pueblo, «debe darse por supuesta sin demasiadas preguntas sobre lo que les hace existir o sobre lo que significa existencia»[23]. Esta afirmación da a entender que la definición de representación democrática como representación por medio de órganos elegidos tiene escaso valor porque la elección de los órganos por parte del pueblo no garantiza por sí misma la existencia, o una existencia satisfactoria, del Estado. Esta crítica del llamado concepto elemental de representación confunde dos cuestiones distintas: la cuestión de lo que es la representación democrática y la cuestión de si la representación democrática asegura la existencia, o una existencia satisfactoria, del Estado. Se trata de la confusión de la esencia de un fenómeno político con su valor; y esta confusión es un grave error metodológico. Con respecto a la «sustancia» de la representación, se nos informa de que «ciertas instituciones mediadoras, los partidos, contribuyen a preservar o a corromper esta sustancia» y de que «la sustancia en cuestión se encuentra vagamente asociada a la voluntad del pueblo, pero no es claro lo que se quiere decir con exactitud con el símbolo 'pueblo'»[24]. Esto es más bien extraño, porque el claro significado del símbolo «pueblo» en el tipo elemental de representación es: el mayor número posible de miembros de la comunidad capaces de participar en el procedimiento de la representación democrática. No es éste, evidentemente, el significado que la nueva ciencia política desea atribuir al símbolo «pueblo» como elemento del tipo existencial de representación. Pero el símbolo «pueblo» no es abandonado. Parece que también la representación existencial pretende ser, de una forma u otra, representación del pueblo. Por lo que se refiere a las «instituciones mediadoras, los partidos... que preservan o corrompen esta sustancia», el autor de la nueva ciencia se refiere al hecho de que hay diversidad de opiniones respecto a la incidencia de los partidos políticos sobre el funcionamiento de un sistema representativo, que él sintetiza como sigue:

> Un sistema representativo es verdaderamente tal cuando no hay partidos; o cuando hay un partido o dos o más partidos, siempre que ambos partidos puedan ser considerados facciones de un mismo partido... un sistema representativo no funcionará si hay dos o más partidos que están en desacuerdo en cuestiones de principio[25].

También aquí el autor confunde la cuestión de la esencia de la re-

presentación democrática con la cuestión de las condiciones bajo las cuales un sistema democrático funciona satisfactoriamente. No se puede negar, y no se ha negado nunca, por parte de quienes sostienen estas opiniones, que los partidos políticos son posibles en una democracia, ni que una constitución que no permita la libre constitución de partidos políticos o no admita a algunos de ellos o admita a uno solo no es una constitución democrática. El principio de que sólo debe permitirse un partido para garantizar el funcionamiento eficaz del gobierno es un elemento común a las ideologías antidemocráticas del fascismo, del nacionalsocialismo y del comunismo. La Italia fascista y la Alemania nacionalsocialista fueron, y la Rusia comunista sigue siendo, típicos «Estados de partido único». Este término no puede tener otro significado. Puesto que si la constitución, como es el caso en una democracia, garantiza la libre formación de partidos políticos, el surgimiento de más de un partido es inevitable. Una democracia no puede ser un Estado de partido único. Hasta ahora éramos de la opinión de que hay una diferencia sustancial entre un sistema político que permite solamente un partido y un sistema político en el que la formación de partidos es libre, y que en un Estado de partido único, donde no hay elecciones libres porque los ciudadanos solamente pueden votar por los candidatos de un partido, no se puede considerar que el gobierno represente al pueblo. Pero la nueva ciencia política nos informa de que:

> Un concepto del tipo del de «Estado de partido único» debe ser considerado como de dudoso valor teórico; puede usarse en la práctica para breves referencias en los debates políticos corrientes, pero, obviamente, no está lo suficientemente clarificado como para ser relevante científicamente. Pertenece a la categoría elemental, como el concepto de tipo elemental de instituciones representativas[26].

Pero un Estado de partido único puede, como veremos, ofrecer un ejemplo ideal de representación «existencial».

El tipo más característico de Estado de partido único es la Unión Soviética. El autor de la nueva ciencia política dice a propósito de este Estado: «Mientras que puede haber un radical desacuerdo sobre el problema de si el gobierno soviético representa al pueblo, no puede haber ninguna duda sobre el hecho de que el gobierno soviético representa a la sociedad soviética como una sociedad política en disponibilidad para actuar en la historia»[27]. El autor no afirma de forma inequívoca que el gobierno soviético no representa al pueblo; no dice que ese gobierno representa al *Estado* y no al pueblo soviético. Lo único que afirma decididamente es que el gobierno soviético representa a la «sociedad» soviética; pero por sociedad soviética se puede entender el pueblo soviético,

cuya representación es precisamente lo que se discute. En efecto, para mostrar que el gobierno soviético representa a la sociedad soviética, alude al hecho de que «los actos legislativos y administrativos del gobierno soviético son efectivos en el interior en el sentido de que las órdenes gubernamentales encuentran obediencia en el pueblo» y señala que «el gobierno soviético puede hacer funcionar con efectividad una enorme máquina militar nutrida por los recursos humanos y materiales de la sociedad soviética». El gobierno soviético representa a la sociedad soviética porque controla efectivamente al pueblo soviético. Dice el autor a este respecto: «bajo el nombre de sociedades políticas en disponibilidad para actuar, se reconocen claramente las unidades de poder distinguibles en la historia». Estas «unidades de poder» se acostumbran a llamar Estados. ¿Por qué evita este término la nueva ciencia? ¿Por qué no distingue expresamente entre representación del Estado y representación del pueblo? Leamos:

Las sociedades políticas, para estar en disponibilidad de actuar deben tener una estructura interna que permita a algunos de sus miembros, los gobernantes..., obtener obediencia habitual a sus mandatos; y tales mandatos deben atender a las exigencias vitales de una sociedad, tales como la defensa y la administración de justicia[28].

Es un principio generalmente reconocido que un conjunto de individuos, para ser considerado como gobierno de un Estado, debe ser independiente de otros gobiernos estatales y capaz de obtener para el ordenamiento jurídico en nombre del cual actúan como gobierno, la obediencia permanente de los a él sujetos. Este principio se aplica a todo gobierno, sea democrático o autocrático. No es más que una aplicación particular del principio más general de que el ordenamiento jurídico constitutivo del Estado solamente es válido si es verdaderamente efectivo, es decir, si es obedecido por los individuos cuyo comportamiento regula. Parece que la nueva ciencia política presenta seriamente este principio, dado por supuesto por la vieja ciencia política y jurídica desde tiempo atrás, bajo el nuevo término de representación «existencial». En efecto, la nueva ciencia política considera que la «defensa» y la «administración de justicia» son «las necesidades existenciales de una sociedad» y afirma:

El proceso a través del cual los individuos se constituyen en sociedad para actuar será llamado la articulación de la sociedad. Como resultado de la articulación política encontramos a determinados seres humanos, los gobernantes, que pueden actuar por la sociedad, hombres cuyos actos no son imputados a sus propias personas, sino a la sociedad como conjunto, con la consecuencia de que, por ejemplo, la formulación de una norma general que regule un sector de la

vida humana no se entenderá como un ejercicio de filosofía moral, sino que será asumida por los miembros de la sociedad como promulgación de una norma que tiene para ellos fuerza obligatoria. Un individuo es representante de una sociedad cuando sus actos le son efectivamente imputados a la sociedad de esta forma[29].

El autor subraya que en este contexto «el significado de representación» está «basado sobre una imputación efectiva», lo que sólo puede significar que la imputación al Estado de los actos del gobernante sólo tiene lugar si el poder de éste es efectivo.

Es evidente que el principio con arreglo al cual el ordenamiento jurídico constitutivo del Estado es válido sólo si, al menos hasta cierto punto, es efectivo, no tiene una relación directa con el problema de la representación, es decir, con la determinación por el ordenamiento jurídico de los órganos de la comunidad constituida por ese ordenamiento, esto es, con la determinación de los individuos competentes para representar al Estado. Sólo un ordenamiento jurídico válido puede determinar a los representantes y sólo un ordenamiento jurídico relativamente efectivo es válido. El principio de la efectividad se refiere al ordenamiento jurídico constitutivo del Estado, no a los órganos del Estado. No son los órganos quienes han de ser efectivos, sino las normas que estos órganos crean y aplican en conformidad con un ordenamiento jurídicamente válido. El hecho de que el gobierno sea efectivo significa que las normas de él emanadas y que forman parte del ordenamiento jurídico constitutivo del Estado son efectivas. Los actos llevados a cabo por un órgano del Estado, y sobre todo por el gobierno, son actos del Estado, es decir, imputables al Estado, y por eso el individuo que lleva a cabo estos actos representa al Estado, no porque el órgano sea efectivo, sino porque el individuo y sus actos están determinados por un ordenamiento jurídico válido, lo que quiere decir relativamente efectivo. Puesto que solamente un ordenamiento jurídico válido, es decir, relativamente efectivo, constituye la comunidad llamada «Estado», sólo sobre la base de tal ordenamiento son posibles los órganos estatales, es decir, la representación, sea democrática o no democrática, del Estado, representación del Estado que es o no al mismo tiempo representación del pueblo. La efectividad como cualidad del ordenamiento es condición de todo tipo de representación, porque es condición de la existencia del Estado. Si un conjunto de individuos, como el gobierno de un Estado, representa al Estado y al mismo tiempo al pueblo del Estado o no, no depende de la efectividad de los mandatos, es decir, de las normas, que emanen de él. Un conjunto de individuos es el gobierno de un Estado sólo si actúa en conformidad con un ordenamiento jurídico efectivo constitutivo del Estado, sea este ordenamiento democrático o autocrático, y si las normas emanadas

de tal conjunto de individuos, las cuales forman parte esencial del ordenamiento mismo, son en amplia medida obedecidas. El que un gobierno, que siempre representa al Estado, represente también al pueblo del Estado, es decir, sea un gobierno democrático, depende exclusivamente de la respuesta a la pregunta de si ese gobierno ha sido establecido o no de manera democrática, es decir, de si ha sido elegido o no sobre la base del sufragio libre y universal. Por ello, es imposible distinguir la representación democrática de cualquier otro tipo de representación sobre la base del criterio de la efectividad.

Esto es, precisamente, lo que la nueva ciencia política se esfuerza en hacer cuando critica al tipo democrático de representación considerándolo «elemental» porque no implica, a diferencia del tipo existencial, el elemento de la efectividad. Sólo porque elimina la distinción entre representación del Estado y representación del pueblo, la nueva ciencia política puede sostener que existe una diferencia de valor cognoscitivo entre la representación democrática, como representación meramente «elemental» y la representación del Estado como representación «existencial». Eliminando tal distinción, evitando el término «representación del Estado», utilizando la fórmula ambigua «representación de la sociedad», la nueva ciencia política crea la impresión de que sólo el concepto de representación que incluye el elemento de la efectividad es correcto y de que tal tipo de representación implica siempre, de alguna forma, la representación del pueblo. Dice el autor: «Obviamente, el gobernante representativo de una sociedad articulada no puede representarla en su conjunto sin tener alguna forma de relación con los restantes miembros de la sociedad»[10]. Por «los restantes miembros de la sociedad» no puede entenderse más que el pueblo:

> Bajo la influencia del simbolismo democrático la resistencia a distinguir terminológicamente entre las dos relaciones ha llegado a ser lo suficientemente fuerte como para afectar a la teoría política... El gobierno representa al pueblo y el símbolo «pueblo» ha absorbido los dos significados que, en la lengua medieval, por ejemplo, podían distinguirse sin ninguna resistencia emotiva: «reino» y «súbditos»[11].

Las «dos relaciones» que, bajo la influencia del simbolismo democrático, no se distinguen son: la relación entre el gobernante y la sociedad en su conjunto y la relación entre el gobernante y «los restantes miembros de la sociedad». La afirmación de que el gobierno en una democrcia representa al pueblo sometido al gobierno, significa que el gobierno, representando al pueblo como sociedad sin incluir a los miembros del gobierno, a los «restantes miembros de la sociedad», representa a la sociedad en su conjunto porque los miembros del gobierno pertenecen al

pueblo sometido al gobierno. Los miembros del gobierno gobiernan y son gobernados al mismo tiempo. En tanto que miembros del gobierno no se encuentran —como sucede en una autocracia— sustraídos al poder del gobierno. Es precisamente por esta razón por la que solamente en una democracia el gobierno representa a la sociedad en su conjunto, porque representa a la sociedad, incluidos los miembros del gobierno. Pero es muy probable que la nueva ciencia política entienda por «sociedad en su conjunto» el Estado, porque se supone que este término tiene el mismo significado que el término medieval «reino» en cuanto contrapuesto al término «súbditos». Esta terminología corresponde a la distinción moderna entre «Estado» y «pueblo». La afirmación de que un gobierno democrático representa al pueblo significa, en efecto, que el gobierno, al representar al pueblo, representa al Estado. Nuevamente nos preguntamos: ¿por qué la nueva ciencia política se abstiene de utilizar el término moderno «Estado», que es mucho menos ambiguo que el término medieval «reino»? ¿Por qué habla de «sociedad en su conjunto» cuando en realidad quiere decir Estado? Evidentemente, porque representación de la «sociedad en su conjunto» implica, necesariamente, representación de los «restantes miembros de la sociedad», porque el representante existencial del Estado debe ser considerado también como representante del pueblo. «El gobernante representativo de una sociedad articulada» sólo puede ser un gobernante que represente efectivamente a la sociedad y, si efectivamente la representa, la representa «en su conjunto», especialmente si «sociedad en su conjunto» significa «Estado». Un gobernante en el sentido existencial, un gobernante existencial, no puede representar sino a «la sociedad en su conjunto» y por «representante de una sociedad articulada», en el pasaje arriba transcrito, se entiende obviamente un gobernante «existencial». Pero todo gobierno —sea democrático o autocrático— es gobernante en sentido existencial, es gobernante «existencial». Ahora bien, la nueva ciencia política afirma que el gobernante representativo de una sociedad articulada no puede representarla en su conjunto —y esto probablemente significa que no puede representar al Estado— sin tener alguna forma de relación con los restantes miembros de la sociedad, es decir, con el pueblo. Que el gobernante tenga relación con el pueblo sólo puede significar que lo represente, puesto que la representación del pueblo es una de las dos relaciones que, bajo la influencia del simbolismo democrático, no se distinguen terminológicamente. El gobernante debe tener «alguna forma» de relación con los restantes miembros de la sociedad, es decir, con el pueblo, pero no necesariamente la forma de relación constituida por elecciones basadas en el sufragio universal, igual, libre y secreto. Pues este tipo de relación es «elemental», no «existencial».

El gobierno soviético, como afirma la nueva ciencia política, repre-

senta a la sociedad soviética «como sociedad política» de la manera más efectiva porque «los actos legislativos y administrativos del gobierno soviético son efectivos en el interior en el sentido de que las órdenes gubernamentales encuentran obediencia en el pueblo» y el «gobierno soviético puede hacer funcionar con efectividad una enorme máquina militar nutrida por los recursos humanos y materiales de la sociedad soviética»[32]; esto sólo puede significar que el gobierno soviético representa a la sociedad soviética «en su conjunto» sobre todo si «sociedad en su conjunto» significa Estado. Por eso el gobierno soviético es el tipo ideal de gobernante existencial, el «gobernante representativo de una sociedad articulada» representada en su conjunto por el gobernante. Si un gobernante representativo de una sociedad articulada no puede representarla en su conjunto sin tener alguna forma de relación con los restantes miembros de la sociedad, es decir, sin representar de alguna forma al pueblo, entonces el gobierno soviético, que no es ciertamente un gobierno democrático, representa al pueblo soviético. Naturalmente, la nueva ciencia política no afirma tal cosa explícitamente, pero ello está claramente implícito en su doctrina sobre la representación, que tiende a disminuir la importancia de la representación de tipo democrático como puramente elemental y a colocar en primer plano la de tipo existencial en la que se acentúa el elemento de la efectividad.

Como resultado de esta doctrina de la representación, la nueva ciencia política formula una advertencia: «Si un gobierno no es representativo más que en sentido constitucional, un gobernante representativo en sentido existencial pronto o tarde acabará con él, y es muy posible que el nuevo gobernante existencial no sea demasiado representativo en sentido constitucional»[33]. Recordemos que el gobernante representativo en «sentido existencial» no puede representar a la sociedad en su conjunto «sin tener alguna forma de relación con los restantes miembros de la sociedad», es decir, con el pueblo. El gobernante existencial representa también de alguna manera al pueblo, aunque puede no ser del todo «representativo» en sentido democrático, sino un gobernante que represente al pueblo en sentido fascista, un «Führer» o un «Duce» que organice eficazmente a la masa del pueblo para la acción y pueda pretender que realiza la democracia.

El análisis que hemos hecho de la teoría de la representación sostenida por la nueva ciencia política muestra que es muy importante mantener con el mayor rigor posible precisamente el concepto de representación que esta ciencia desprecia como meramente «elemental», o, lo que es lo mismo, el concepto de democracia como gobierno que representa al pueblo en sentido meramente «constitucional» y rechazar su sustitución por un concepto de representación «existencial», que sirve solamente para oscurecer el antagonismo básico entre democracia y

autocracia y para impedir, por ello, la comprensión objetiva de la esencia de la democracia.

Para lograr esta comprensión no es suficiente con describir las estructuras típicas de los dos sistemas antagónicos de organización. Pues, si reconocemos que toda la historia humana es una lucha sin fín entre el pueblo y la voluntad de poder de una personalidad vigorosa que trata de someter a la masa y de suprimir su resistencia al dominio de una voluntad ajena, es decir, su deseo de autodeterminación, y si admitimos que en la historia del pensamiento humano no se ha resuelto todavía la controversia entre el valor de la autocracia y el de la democracia, de la misma forma que no se ha resuelto todavía, en la realidad, el conflicto entre los dos regímenes políticos, y que también en este terreno la lucha no tiene final, sino que es, una y otra vez, ganada por uno y perdida por otro sin victorias definitivas, podemos suponer que lo que está en juego es mucho más que un problema de técnica social, que una opción entre dos tipos distintos de organización, y buscar así las raíces de este antagonismo en dos opuestas concepciones del mundo: podemos tratar de encontrar la conexión que hay entre filosofía y política.

En las secciones siguientes me propongo mostrar que existe, en efecto, no sólo un paralelismo externo, sino también una relación interna entre el antagonismo entre autocracia y democracia, por una parte, y el absolutismo y el relativismo filosóficos, por otra, y que la autocracia como absolutismo político se encuentra vinculada al absolutismo filosófico, mientras que la democracia, como relativismo político, se encuentra vinculada al relativismo filosófico[34].

Absolutismo y relativismo filosóficos

Desde que Aristóteles presentó su *Política* como segunda parte de un tratado, cuya primera parte era la *Etica,* es un lugar común afirmar que la teoría política y esa parte de la filosofía llamada «ética» mantienen una estrecha conexión mutua. Pero también existe cierta afinidad, menos generalmente reconocida, entre la teoría de la política y otras partes de la filosofía, como la epistemología o teoría del conocimiento y la teoría de los valores. El problema principal de la teoría política es la relación entre el sujeto y el objeto del poder; el problema principal de la epistemología es la relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento. El proceso del poder no es muy distinto del del conocimiento, mediante el cual el sujeto trata de adueñarse de su objeto introduciendo un cierto orden en el caos de las percepciones sensoriales, y tampoco se aleja demasiado del proceso de valoración mediante el cual el sujeto afirma que un objeto es bueno o malo formulando así un juicio sobre el

objeto. El antagonismo entre absolutismo y relativismo filosóficos tiene lugar dentro de la epistemología y de la teoría de los valores y es análogo —como trataré de mostrar— al antagonismo entre autocracia y democracia en cuanto éstas representan, respectivamente, al absolutismo y al relativismo políticos.

Son necesarias algunas observaciones preliminares para evitar malentendidos sobre el significado de tales analogías. Siendo, como se ha hecho notar, la relación entre sujeto y objeto el eje central de la teoría política, de la teoría del conocimiento y de la teoría de los valores, el carácter del sujeto que practica la política o la filosofía, su particular temperamento, debe ejercer una influencia decisiva sobre la formación de sus opiniones, sobre su relación tanto con el objeto del poder como con el objeto del conocimiento o de la valoración. La raíz común del credo político y de la convicción filosófica es siempre la mentalidad del político y del filósofo, la naturaleza de su ego, es decir, la forma en que este ego se percibe a sí mismo en su relación con el otro que pretende a su vez ser un ego y con las cosas que no tienen tal pretensión. Sólo si reconocemos que la formación de los sistemas políticos y filosóficos se encuentra determinada, en último análisis, por las peculiaridades de la mente humana, podremos explicarnos por qué el antagonismo entre estos sistemas es tan insuperable, por qué la comprensión mutua es tan difícil, si no imposible, por qué hay pasiones tan exasperadas implicadas en el conflicto, incluso cuando se trata de un conflicto limitado a la esfera intelectual, de una divergencia de opiniones que no llega a ser un enfrentamiento en la lucha por el poder. Una tipología de las doctrinas políticas y filosóficas debe finalmente abocar en una caracteriología, o por lo menos debe tratar de unir sus resultados a los de esta última. Puesto que es el mismo ser humano el que trata de interpretar tanto sus relaciones con sus semejantes y la ordenación de tales relaciones, como su relación con el mundo externo, podemos suponer que un determinado credo político está conectado con una determinada visión del mundo. Pero precisamente porque la política y la filosofía tienen su origen en el alma del ser humano empírico y no en la pura razón, no debemos esperar que una determinada opinión política se combine en todos los casos con el sistema filosófico que lógicamente corresponda a ella. En la historia de las teorías políticas y filosóficas la conexión entre ambas puede demostrarse por medio de un análisis de las obras de los pensadores más representativos. Pero sería un grave error ignorar la gran eficacia de las fuerzas de la mente humana que pueden anular esta conexión e impedir que las actitudes políticas se combinen con las opiniones filosóficas a ellas correspondientes y viceversa. La mente humana no se encuentra completamente dominada por la razón y por ello no siempre es lógica. Las fuerzas emocionales pueden desviar el pensamiento del

hombre de su dirección original. Es necesario considerar las circunstancias externas mediante las cuales —aunque la especulación filosófica pueda no encontrarse limitada— es anulada la libertad de opinión política. Se debe notar, además, que los juicios políticos, y especialmente la decisión a favor de la democracia o de la autocracia, con frecuencia no se fundamentan en una cuidadosa investigación de los hechos ni en un escrupuloso autoexamen, sino que son el resultado de una situación momentánea o de un estado de ánimo pasajero. Es preciso, también, no infravalorar el hecho de que todo régimen político genera inevitablemente una oposición de forma tal que aquellos que, por una u otra razón, están insatisfechos de una democracia, probablemente estarán a favor de la autocracia; y que aquellos que por algún motivo estén desilusionados del régimen autocrático, volverán los ojos hacia la democracia. A veces son los mismos descontentos —y quizá con buenas razones para estarlo— quienes están siempre en contra del régimen vigente en cada momento y a favor del todavía no establecido o del que no lo está ya. Muchos que, bajo un gobierno democrático, atribuyen todos los males posibles a la democracia, serían demócratas convencidos bajo un gobierno fascista y serían probablemente partidarios del fascismo si un gobierno democrático permaneciese en el poder el tiempo suficiente como para provocar una oposición importante. Pero estas son personas de poca importancia que no tienen mucho peso en vistas a la solución de nuestro problema. En cuanto a los hombres eminentes, sobre todo los grandes pensadores, la conexión entre sus opiniones filosóficas y políticas a veces no es demostrable porque el filósofo no ha desarrollado una teoría política y el político o el teórico político no ha alcanzado todavía el nivel en el que se plantea conscientemente el problema filosófico. Sólo con estas reservas puede afirmarse la existencia de una relación entre política y filosofía.

El absolutismo filosófico consiste en la opinión metafísica con arreglo a la cual existe una realidad absoluta, es decir, una realidad que existe independientemente del conocimiento humano. De ahí que su existencia se encuentre más allá del espacio y del tiempo, términos a los que está limitado el conocimiento humano. El relativismo filosófico, por su parte, sostiene la doctrina empírica de que la realidad existe solamente dentro de los límites del conocimiento humano y de que, como objeto de tal conocimiento, es relativa al sujeto cognoscente. El absoluto, la cosa en sí, está más allá de la experiencia humana; es inaccesible al conocimiento humano y por ello incognoscible.

Al reconocimiento de una existencia absoluta corresponde la posibilidad de una verdad y de unos valores absolutos, negados por el relativismo filosófico que reconoce sólo verdades relativas y valores relativos. Sólo refiriéndose en última instancia a una existencia absoluta pueden

los juicios sobre la realidad alcanzar la verdad absoluta, es decir, pretender ser verdaderos no sólo en relación con los seres humanos como sujetos que formulan estos juicios, esto es, desde el punto de vista de la razón humana, sino también desde el de una razón suprahumana, divina, la razón absoluta. Si existe una realidad absoluta, debe coincidir con un valor absoluto. Lo absoluto implica necesariamente perfección. La existencia absoluta se identifica con la autoridad absoluta como fuente de valores absolutos. La personificación de lo absoluto, su presentación como creador del universo, omnipotente y absolutamente justo, cuya voluntad es tanto ley de la naturaleza como ley del hombre, es la consecuencia inevitable del absolutismo filosófico. Su metafísica muestra una tendencia irresistible hacia la religión monoteísta. Está esencialmente conectada con la opinión según la cual el valor es inmanente a la realidad como creación o emanación del bien absoluto. Esta metafísica tiende a identificar la verdad, es decir, la conformidad con la realidad, con la justicia, que significa conformidad con un valor. Se sigue de ello que un juicio sobre lo que es justo o injusto puede ser tan absoluto como un juicio sobre lo que es verdadero o falso. Los juicios de valor pueden pretender ser válidos para todos, siempre y en todo lugar, y no sólo en relación al sujeto que juzga, si se refieren a valores inherentes a una realidad absoluta o, lo que es lo mismo, si son establecidos por una autoridad absoluta. El relativismo filosófico, por su parte, como empirismo antimetafísico (o positivismo) insiste en una clara separación entre realidad y valor, distingue entre proposiciones relativas a la realidad y juicios de valor genuinos que, en último análisis, no se fundamentan en un conocimiento racional de la realidad, sino en factores emocionales de la conciencia humana, en los deseos y temores del hombre. Dado que no hacen referencia a valores inmanentes a una realidad absoluta, no pueden establecer valores absolutos, sino sólo relativos. Una filosofía relativista es decididamente empirista y racionalista y, en consecuencia, tiene una franca propensión al escepticismo.

La hipótesis del absolutismo filosófico de que hay una existencia absoluta independiente del conocimiento humano, conduce a asumir que la función del conocimiento es meramente la de reflejar, como un espejo, los objetos que existen en sí mismos; la epistemología relativista, por el contrario, según la más autorizada presentación que de ella hizo Kant, interpreta el proceso del conocimiento como creación de su propio objeto. Tal punto de vista implica que el sujeto humano del conocimiento es —epistemológicamente— el creador de su propio mundo, un mundo que se constituye en y por su conocimiento. Esto, naturalmente, no significa que el proceso cognoscitivo tenga carácter arbitrario. La constitución del objeto del conocimiento por el proceso cognoscitivo no significa que el sujeto cree el objeto como Dios crea el mundo. Hay una correla-

ción entre el sujeto y el objeto del conocimiento. Hay normas que determinan este proceso. Obedeciendo a estas normas, el conocimiento racional de la realidad —que se distingue de la expresión de emociones subjetivas, base de los juicios de valor— es objetiva. Pero dichas normas tienen su origen en la mente humana porque el sujeto del conocimiento es su propio legislador. Por lo que la libertad del sujeto cognoscente —no la libertad metafísica de la voluntad, sino la libertad de conocimiento en el sentido de autodeterminación— es un prerequisito fundamental de la teoría relativista del conocimiento. El absolutismo filosófico, por su parte, debe, si es consecuente, concebir el sujeto del conocimiento como enteramente determinado por leyes heterónomas inmanentes a la realidad objetiva y como sujeto a lo absoluto, de forma especial si lo absoluto es imaginado como un ser personal y como una autoridad suprahumana.

El específico carácter de la teoría relativista del conocimiento implica dos peligros. El primero es un solipsismo paradójico, es decir, la asunción de que el ego como sujeto del conocimiento es la única realidad existente, la imposibilidad de reconocer la existencia simultánea de otros egos, la negación egotista del *tu*. Esta asunción conduciría a la epistemología relativista a una autocontradicción puesto que, si el ego es la única realidad existente, debe ser una realidad absoluta. El solipsismo sin matices es, también él, absolutismo filosófico. El segundo peligro es un pluralismo no menos paradójico. Dado que el mundo existe solamente en el conocimiento del sujeto, con arreglo a tal punto de vista el ego es, por así decirlo, el centro de su propio mundo. Sin embargo, si debe admitirse la existencia de muchos egos, parece consecuencia inevitable de ello que haya tantos mundos cuantos sujetos cognoscentes. El relativismo filosófico evita deliberadamente tanto el solipsismo como el pluralismo. Considerando —como verdadero relativismo— las relaciones mutuas entre los diversos sujetos del conocimiento, esta teoría compensa su incapacidad para asegurar la existencia objetiva de un mundo único e igual para todos los sujetos con la asunción de que los individuos, como sujetos del conocimiento, son iguales. Tal asunción implica, asimismo, que los diversos procesos de conocimiento racional que tienen lugar en la mente de los sujetos son —y en ello se distinguen de sus reacciones emocionales— iguales; y así es posible la asunción ulterior de que los objetos del conocimiento, como resultado de estos procesos individuales, son concordantes entre sí, asunción confirmada por el comportamiento exterior de los individuos. Hay, sin duda, un conflicto abierto entre libertad absoluta e igualdad. Pero el sujeto cognoscente es libre no de forma absoluta, sino relativa, es libre bajo las leyes del conocimiento racional, y esta libertad no es incompatible con la igualdad de todos los sujetos cognoscentes. La restricción de la liber-

tad por medio de una ley con arreglo a la cual todos los sujetos son iguales, es esencial para el relativismo filosófico. A la inversa, desde el punto de vista del absolutismo filosófico, lo esencial no es la igualdad de los sujetos sino, por el contrario, su fundamental desigualdad frente al ser absoluto y supremo.

La idea de libertad natural y social

Si la libertad y la igualdad son elementos esenciales del relativismo filosófico, su analogía con la democracia política es obvia. Libertad e igualdad, en efecto, son las ideas fundamentales de la democracia y los dos instintos primitivos del hombre como ser social; el deseo de libertad y el sentimiento de igualdad están en su base. Se trata, ante todo, de una reacción contra la coerción inherente a toda clase de realidad social, de una protesta contra una voluntad ajena a la cual habría de someterse la propia, de una resistencia frente al orden, al malestar creado por la heteronomía; es la naturaleza misma que, en busca de libertad, se rebela contra la sociedad. El hombre siente la carga de una voluntad ajena que se le impone como ordenamiento social, carga tanto más insoportable cuanto más la conciencia del propio valor rechaza la pretensión de cualquier otro de representar un valor más alto. Cuanto más elemental es su sentimiento hacia quien pretende ser superior a él, más tiende el hombre a preguntarse: es un hombre como yo; somos iguales; ¿de dónde deriva su derecho a dominarme? De esta forma, la idea negativa de igualdad apoya a la idea, igualmente negativa, de libertad.

De la asunción de que los hombres son iguales se podría deducir el principio de que ninguno tiene derecho a dominar a otro. Sin embargo, la experiencia enseña que, si queremos permanecer iguales en la realidad social, debemos consentir en ser dominados. Pero, aunque libertad e igualdad no parecen ser realizables a la vez, la ideología política insiste en unirlas en la idea de democracia. Cicerón, uno de los maestros de la ideología política, formuló el significado de esta unión en la famosa frase: «Itaque nulla alia in civitate, nisi in qua populi potestas summa est, ullum domicilium libertas habet: qua quidem certe nihil potest esse dulcius et quae, si aequa non est, ne libertas quidem est» (la libertad sólo tiene su sede en un Estado en el que el poder supremo pertenezca al pueblo, y nada puede ser más dulce que ella, la cual no es, en absoluto, tal libertad, si no es igual para todos).

El símbolo de la libertad debe sufrir un cambio fundamental de significado para llegar a ser una categoría social. Debe dejar de significar la negación de todo ordenamiento social, un estado de naturaleza caracterizado por la ausencia de toda clase de gobierno, y debe asumir el signifi-

cado de un método específico para establecer el ordenamiento social, y un tipo específico de gobierno. Si la sociedad en general y el Estado en particular deben ser posibles, debe ser válido un ordenamiento normativo que regule el comportamiento mutuo de los hombres y, en consecuencia, debe aceptarse el dominio del hombre sobre el hombre por medio de tal ordenamiento. Ello no obstante, si el dominio es inevitable, si no podemos dejar de estar dominados, queremos ser dominados por nosotros mismos. La libertad natural se transforma en libertad social o política. Ser libres social o políticamente significa, ciertamente, estar sujetos a un ordenamiento normativo, significa libertad subordinada a la ley social. Pero significa estar sujetos no a una voluntad ajena, sino a la propia, a un ordenamiento normativo y a una ley en cuyo establecimiento el sujeto participa. Es precisamente a través de esta metamorfosis como la idea de libertad puede llegar a ser el criterio decisivo en el antagonismo entre democracia y autocracia y, por tanto, el hilo conductor para la sistematización de las formas de organización social.

La idea metafísica de libertad

La transición de la libertad natural a la libertad social, fundamental para la idea de democracia, implica el dualismo entre naturaleza y sociedad que tiene una estrecha conexión con la distinción entre realidad y valor, característica de una filosofía relativista. La sociedad, como sistema diferenciado de la naturaleza, es sólo posible como ordenamiento normativo del comportamiento humano, en oposición al ordenamiento causal de los fenómenos naturales. Una norma, es decir, la expresión de la idea de que algo debe ser, constituye un valor. Las ideas del hombre acerca de lo que debe ser o de lo que debe hacerse tienen su origen, como se ha señalado anteriormente, en sus deseos y temores. En este sentido, el valor subjetivo constituido por la norma se opone a la realidad objetiva constituida por la ley de la causalidad como categoría de conocimiento racional. Si la naturaleza ha sido creada por Dios y es, por ello, una manifestación de su voluntad absolutamente buena no puede haber diferencia entre leyes de la naturaleza y normas sociales, dado que las leyes de la naturaleza son expresión de la voluntad divina, son sus mandatos dirigidos a la naturaleza, es decir, son normas. Según esta opinión metafísica, que está en la base de la doctrina del Derecho natural, no hay diferencia entre naturaleza y sociedad porque la naturaleza es ella misma una sociedad universal, cósmica, gobernada por Dios. En abierta contradicción con este presupuesto fundamental, la especulación metafísica del absolutismo filosófico sostiene la doctrina de que la voluntad humana, aunque está sujeta a la voluntad de Dios, es libre. Esta

opinión se expresa, en su versión teológica, con el dogma no menos contradictorio de que el hombre, aunque sea completamente distinto de Dios, ha sido creado a imagen de Dios y de que su voluntad, como la de Dios, es causa y no efecto de otras causas, es causa primera, *prima causa*. Esta es la libertad metafísica del hombre, que consiste en su exención de la ley de la causalidad implicada en la voluntad de Dios.

La antropología metafísica considera a la libertad humana, entendida en este sentido, como un atributo esencial del hombre en cuanto miembro de la sociedad, es decir, en cuanto sujeto a obligaciones y responsabilidades. El argumento principal de tal teoría es que, si el hombre no fuera libre en este sentido, si su voluntad se encontrara determinada por la ley de la causalidad, no podría ser juzgado responsable de sus acciones, razón por la cual la existencia de un ordenamiento normativo —sea moral o jurídico— presupone la libertad metafísica del hombre. Esta teoría —el llamado indeterminismo— es rechazada decididamente por una filosofía racionalista y antimetafísica a causa, no de la contradicción contenida en la idea de una voluntad humana sujeta a la omnipotente voluntad de Dios y al mismo tiempo exenta de esta sujeción —esto afecta a la especulación metafísica que está en la base del indeterminismo—, sino por la inadmisible autocontradicción consistente en la asunción de que un fenómeno de la realidad natural, como la voluntad humana, esté exento de la ley de la causalidad constitutiva de la realidad natural. Se puede mostrar que la idea ilusoria de una voluntad libre se debe al hecho de que el absolutismo filosófico no distingue la realidad del valor, la naturaleza de la sociedad, la causalidad de la normatividad. Si somos conscientes de que el ordenamiento de la naturaleza y el de la sociedad son dos ordenamientos diferentes, debemos admitir también que, si el primero está constituido por el principio de causalidad, el segundo debe estar constituido por otro principio. Dado que el comportamiento humano puede considerarse bien como un fenómeno natural, bien como un fenómeno social, este comportamiento humano puede estar sujeto a dos diversos esquemas interpretativos, que no se excluyen recíprocamente, sino que son aplicables uno junto al otro, de forma que el comportamiento humano como fenómeno natural puede estar determinado por la ley de la causalidad y, ello no obstante, puede ser «libre» como fenómeno social. En este caso, ser libre no puede significar estar exento de la ley de la causalidad, es decir, una restricción a tal principio, sino que debe tener un significado distinto, conforme al principio que constituye el ordenamiento social. Y, en efecto, si seguimos por este camino, vemos que el hombre es reponsable de sus acciones no porque sea libre en el sentido metafísico de estar exento del principio de causalidad, sino que es libre —en un sentido racional— porque es responsable. Que el hombre sea responsable de sus acciones significa que el

hombre es castigado o premiado por tales acciones, y es castigado o premiado por cuanto normas morales o jurídicas ligan un castigo o un premio a estas acciones. Atribuir un castigo o un premio al comportamiento humano no sólo no excluye la determinación causal del mismo sino que presupone necesariamente la posibilidad de tal determinación. Pues el castigo se liga a un determinado comportamiento porque se presume que el hombre se abstendrá de él por temor al castigo; y se atribuye un premio a un determinado tipo de comportamiento en cuanto se presume que el hombre se comportará de esa forma por el deseo de merecerlo. Si el comportamiento del hombre, y esto significa, en último análisis, su voluntad, no fuese determinable por causas precisas, carecería de sentido un ordenamiento normativo que regulase este comportamiento atribuyendo castigos y premios, y estableciera, de esta forma, su responsabilidad. Se ha sugerido el término «imputación»[35] para indicar la conexión entre un acto humano, como condición, y el premio o el castigo como consecuencia establecida en una norma social, frente a la conexión de causa y efecto establecida en las leyes de la naturaleza. Así como la causalidad es el principio fundamental para el conocimiento de la naturaleza, de la misma forma la imputación es el principio básico para el conocimiento de la sociedad como ordenamiento normativo. La diferencia decisiva entre ambos principios reside en que la cadena de causas y efectos tiene un número infinito de anillos, razón por la cual no puede haber una causa primera, al ser toda causa necesariamente el efecto de otra; la cadena de la imputación, en cambio, tiene sólo dos anillos, crimen y castigo, mérito y premio, de tal forma que si el castigo se enlaza al crimen y el premio al mérito, la imputación llega a su fin. El que el hombre como miembro de la sociedad, sujeto a un ordenamiento normativo, sea «libre» no significa que su voluntad sea el punto de partida de la causalidad, sino que él es el punto final de la imputación. La idea ilusoria de la voluntad humana como *prima causa* es el resultado de la confusión metafísica entre realidad y valor, naturaleza y sociedad, causalidad e imputación; es decir, es una interpretación equivocada del punto final de la imputación como causa primera. Así como la idea de libertad natural, en el sentido de ausencia de gobierno, debe transformarse en el concepto de libertad política, en el sentido de participación en el gobierno, de la misma forma la idea de libertad metafísica, como punto de partida de la causalidad, debe transformarse en la idea de libertad racional, como punto final de la imputación.

La doctrina de la democracia de Rousseau

La definición de la libertad como autodeterminación política del ciu-

dadano, es decir, como participación en el gobierno, suele contraponerse, como idea de la libertad prevaleciente entre los antiguos griegos, a la idea individualista, anhelada por el primitivo pueblo germánico, de una libertad del gobierno, de un estado de anarquía más o menos pronunciada. Esto no parece correcto, pues las tribus germánicas no vivían en un estado de anarquía. Tal diferencia, además, no es, de ninguna manera, histórica o etnográfica. El paso de la llamada concepción germánica de la libertad a la concepción griega clásica es sólo el primer paso del inevitable proceso de transformación, o desnaturalización, que ha sufrido el instinto original de libertad en el camino que ha conducido al hombre del estado de naturaleza al de sociedad. Este cambio de significado es muy característico del mecanismo de nuestro pensamiento social. La extraordinaria importancia que la idea de libertad tiene en la ideología política únicamente puede explicarse por el hecho de que esta idea tiene su origen en la profundidad del alma humana, en el instinto primitivo que empuja al individuo contra la sociedad. Y a pesar del reflejo intelectual de esta tendencia antisocial, la idea de libertad se transforma —por medio de un autoengaño casi misterioso— en la expresión de una posición determinada del individuo en la sociedad. La libertad de la anarquía se transforma en la libertad de la democracia.

La transformación es mayor de lo que pueda parecer a primera vista. Rousseau, uno de los más eficaces ideólogos de la democracia, plantea el problema de la mejor constitución, el cual, según su punto de vista, es el problema de la democracia:

> Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado y por medio de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes. Tal es el problema fundamental al que el contrato social da solución[36].

Al definir la libertad como una situación en la cual el individuo obedece únicamente a sí mismo, es decir, está sujeto tan sólo a su propia voluntad, Rousseau parte de la idea de la libertad natural, de la libertad de la anarquía, incompatible con la sociedad. Es evidente que no puede mantener esta definición. Rousseau rechaza la democracia parlamentaria únicamente porque él no reconoce la posibilidad de representación:

> La soberanía no puede ser representada...; la soberanía consiste esencialmente, en la voluntad general, y la voluntad no se representa: o es ella misma, o es otra distinta; no hay punto medio. Los diputados del pueblo no son, por tanto, ni pueden ser sus representantes, sino sólo sus delegados; no pueden decidir nada definitivamente. Toda ley que el pueblo en persona no haya ratificado es nula; no es una ley en absoluto. El pueblo inglés cree ser libre, pero se

equivoca por completo; no es libre más que en el momento de la elección de los miembros del parlamento: tan pronto como éstos son elegidos, es esclavo, no es nada[37].

Rousseau apoya, por consiguiente, el principio de la democracia directa. Sin embargo, aun en el caso de que la voluntad del Estado sea creada directamente por la decisión de una asamblea popular, el individuo sólo es libre en el momento en que deposita su voto, e incluso entonces solamente en el caso de que vote con la mayoría y no forme parte de la minoría derrotada. Consiguientemente, la limitación, si no la exclusión, de toda posibilidad de ser derrotados parece corresponder al principio democrático de libertad: como garantía de esta libertad se precisa, pues, una mayoría cualificada y, si es posible, la unanimidad. No obstante, incluso un apóstol de la libertad tan radical como Rousseau exige la unanimidad únicamente para el contrato originario que constituye al Estado. Esta limitación del principio de unanimidad al contrato constituyente no se justifica sólo por razones de conveniencia. Si el principio de libertad exige unanimidad para la celebración del contrato constituyente, porque libertad significa estar ligado sólo a la propia voluntad, entonces es coherente exigir el consentimiento unánime de los individuos sujetos al ordenamiento normativo establecido por el contrato también como condición del mantenimiento de la validez de este ordenamiento, de forma tal que cada cual sea libre de retirarse de la comunidad constituida por el propio ordenamiento tan pronto como rechace reconocer la fuerza vinculante del mismo. Esta consecuencia muestra claramente la incompatibilidad de la definición de libertad de Rousseau, la idea de la libertad natural, con el ordenamiento social. Un ordenamiento social, por su propia naturaleza, sólo es posible si su validez es independiente, hasta cierto punto, de la voluntad de quienes están sujetos al mismo. Si una norma que prescriba que un individuo debe comportarse de una determinada forma hace depender su validez del consentimiento de este mismo individuo, el cual se encuentra obligado a comportarse de cierta forma sólo si así lo quiere, la norma pierde su verdadero significado. Un ordenamiento social en general y un ordenamiento jurídico —Derecho del Estado— en particular presuponen la posibilidad de una diferencia entre el contenido del ordenamiento y la voluntad de los individuos sometidos al mismo. Si la tensión entre estos dos polos, entre el *debe* y el *es,* es cero, es decir, si el valor de la libertad es infinito, no puede haber sujeción a un ordenamiento normativo. En consecuencia, el ordenamiento social que, con arreglo a la teoría del contrato social, puede crearse únicamente mediante una decisión unánime de los individuos que han de someterse a él, puede cambiarse y desarrollarse por medio de decisiones de la mayoría. Esto es todo lo que

enseña Rousseau. Tras haber definido la libertad, en su primera formulación del problema del contrato social, como el estar sujeto tan sólo a la propia voluntad, como el no deber obedecer a nadie más que a sí mismo, formula de nuevo el problema como sigue: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y, nosotros, como asociación, recibimos a cada miembro como parte indivisible del todo.» Aquí introduce Rousseau el concepto, muy misterioso y que nunca define claramente, de «voluntad general», distinguiéndolo del de «voluntad de todos». A continuación, considera la posibilidad de un conflicto entre voluntad general y voluntad de un individuo determinado y afirma: «A fin de que este pacto social no sea una fórmula vacía, contiene tácitamente el compromiso, que sólo puede dar fuerza a los demás, de que cualquiera que se niegue a obedecer a la voluntad general será constreñido a hacerlo por todo el cuerpo social: lo que no significa otra cosa sino que se le forzará a ser libre»[38]. Ahora «libertad» ya no significa estar sujeto únicamente a la propia voluntad. La libertad es compatible con estar sujeto a la voluntad general. Consiste en la «participación en el poder soberano», estando formado enteramente el soberano por los individuos que lo componen[39], es decir, por los miembros de la comunidad. Sobre esta base distingue Rousseau entre ciudadano y súbdito y sustituye la «libertad natural» por la «libertad civil». Dice así:

Lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le tienta y puede obtener; lo que gana es la libertad civil... Hay que distinguir claramente entre la libertad natural, que no tiene más límites que las fuerzas del individuo, y la libertad civil, limitada por la voluntad general[40].

Hasta qué punto es radical este cambio de significado queda claro con la afirmación de que el individuo cuya voluntad no sea conforme a la voluntad general puede ser costreñido a adecuarse a ella y ser *obligado,* así, a ser libre. Para ilustrar esta libertad a la cual un hombre puede ser obligado, Rousseau alude al hecho de que en Génova la palabra *libertad* puede leerse en la fachada de la prisión y en las cadenas de los galeotes y añade: «esta aplicación del lema es bella y justa».

La transformación de la libertad natural en la muy distinta libertad política —la «libertad civil» de Rousseau— resulta tanto más obvia en la medida en que éste admite que la voluntad general puede producirse por medio de una votación mayoritaria.

Sólo hay una ley que por su naturaleza exige un consentimiento unánime. Es el pacto social: porque la asociación civil es el acto más voluntario del mundo; al haber nacido todo hombre libre y dueño de sí mismo, nadie puede, bajo

ningún pretexto, someterle sin su consentimiento. Decidir que el hijo de un esclavo nace esclavo es decidir que no nace hombre[41].

Es paradójico que Rousseau, precisamente en el momento en el que culmina su transformación del concepto de libertad, trate de mantener —en abierta contradicción con sus afirmaciones anteriores— la idea original de libertad natural, el principio de que «nadie puede, bajo ningún pretexto, someter a un hombre sin su consentimiento». Surge inmediatamente la pregunta: ¿qué sucede con los que votan contra la mayoría?, ¿están vinculados por una ley aprobada de esta forma? Rousseau responde así: «Si, en el momento del pacto social, hay opositores, su oposición no invalida el contrato, sino que solamente impide que estos opositores formen parte de él: son extranjeros entre los ciudadanos.» Esto parece significar que quienes votan contra la ley aprobada por la mayoría no están vinculados a ella. Pero Rousseau no puede, naturalmente, aceptar esto. Continúa de esta forma: «Cuando el Estado se encuentra constituido, el consentimiento se halla en la residencia; habitar el territorio es someterse a la soberanía»[42]. Se trata de la conocida ficción del Derecho romano: *qui tacet consentire videtur.* Pero, en la frase siguiente, Rousseau proclama el principio del voto mayoritario sin hacer referencia a dicha ficción: «Excepto para el contrato primitivo, el voto del mayor número obliga siempre a todos los demás; esto deriva del propio contrato.» Esto significa que el principio mayoritario es adoptado en el contrato social como norma fundamental del ordenamiento estatal. Surge entonces, el problema de cómo justificar este principio con la idea de libertad natural. Dice Rousseau: «Uno se pregunta cómo puede un hombre ser libre y encontrarse forzado a conformarse con voluntades que no son la suya. ¿Cómo los opositores son libres, encontrándose sometidos a leyes a las que no han consentido?» Para mostrar cómo un hombre puede ser considerado libre, es decir, sujeto únicamente a su propia voluntad, aunque esté sometido a una ley contra cuya adopción ha votado, Rousseau intenta una nueva interpretación del significado del procedimiento del voto. Votando a favor o contra la adopción de una ley, el ciudadano no expresa su propia voluntad, sino su opinión acerca de la voluntad general.

Yo respondo que la cuestión está mal planteada. El ciudadano da su consentimiento a todas las leyes, incluso a aquellas que se aprueban a su pesar, e incluso a aquellas que lo castigan cuando osa violar alguna. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general: por medio de ella son libres los ciudadanos. Cuando se propone una ley a la asamblea del pueblo, lo que se pregunta a sus miembros no es si aprueban la propuesta o la rechazan, sino si dicha propuesta es conforme o no a la voluntad general, que es la suya: cada uno, al emitir su voto, expresa su opinión a este respecto; y del cómputo

de los votos se obtiene la declaración de la voluntad general. Así pues, cuando vence la opinión contraria a la mía, ello no prueba sino que yo me había equivocado, y que lo que yo creía que era la voluntad general no lo era. Si mi opinión particular hubiese vencido, yo habría hecho una cosa distinta de lo que había querido; es entonces cuando yo no habría sido libre. Esto supone, ciertamente, que todas las cualidades de la voluntad general se hallan en la mayoría; cuando dejan de hallarse allí, ya no hay libertad, sea cual sea el partido que se tome[43].

Pero inmediatamente antes habíamos aprendido que «la voluntad consciente de todos los miembros del Estado es la voluntad general» y asimismo que solamente porque la voluntad de los miembros de la minoría está comprendida en esta voluntad general, se supone que dichos miembros de la minoría han dado su consentimiento a la ley aprobada frente a su oposición; y, por consiguiente, que ellos mismos son libres en cuanto que sujetos solamente a su propia voluntad. Al no poderse negar que un hombre, votando en favor o en contra de la aprobación de una ley, expresa no sólo su opinión, sino también su particular voluntad, la interpetación del procedimiento de voto de Rousseau presupone que el mismo hombre tiene dos voluntades, la suya particular en cuanto súbdito y otra, comprendida en la voluntad general, en cuanto ciudadano, y que estas dos voluntades pueden estar en conflicto entre sí, de forma tal que el mismo hombre puede querer simultáneamente una cosa y su contraria. Dice expresamente Rousseau: «En efecto, cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad particular contraria o diferente de la voluntad general que él mismo tiene como ciudadano»[44]. Sin embargo, incluso si se acepta la interpretación que Rousseau hace del voto como expresión de opinión y no de voluntad, sigue siendo válida la pregunta: ¿por qué la opinión de la mayoría es verdadera y la de la minoría es falsa? Y si una opinión puede ser verdadera en un determinado momento ¿por qué no lo es ya en otro, cuando, en una votación posterior, la opinión de quienes estaban en minoría llega a ser mayoritaria? Es obvio que Rousseau se ha enredado en todas estas contradicciones únicamente para salvar la ilusión de la libertad natural, es decir, absoluta. Es probable que el extraordinario éxito de su obra, a pesar de todas estas contradicciones, se deba precisamente a este intento.

El principio del voto mayoritario

Si se acepta el principio de la mayoría para el desarrollo del ordenamiento social, la idea de libertad natural no puede realizarse por completo sino que sólo cabe aproximarse a ella. Que siga aún considerándose a la democracia como autodeterminación, que su libertad signifique aún que cada uno está sujeto solamente a su propia voluntad, aun-

que la voluntad de la mayoría sea vinculante, constituye un ulterior paso adelante en la metamorfosis de la idea de libertad.

Incluso el individuo que vota con la mayoría no está solamente sujeto a su propia voluntad. Este individuo se da cuenta de ello inmediatamente cuando cambia la voluntad que expresó con el voto. El hecho de que tal cambio de su voluntad individual sea jurídicamente irrelevante muestra plenamente que el individuo se encuentra sujeto a una voluntad ajena o, por decirlo sin metáforas, a la validez objetiva del ordenamiento social[45]. El individuo es nuevamente libre, en el sentido de estar sujeto exclusivamente a su propia voluntad, únicamente si su cambio es confirmado por una mayoría. Esta concordancia de la voluntad del individuo con el ordenamiento social que puede cambiarse por la voluntad de la mayoría es tanto más difícil, y tanto más reducida la garantía de la libertad individual, cuanto más cualificada es la mayoría exigida para un cambio del ordenamiento establecido, de la llamada voluntad del Estado. Si se exige la unanimidad, tal garantía resulta prácticamente abolida. Se manifiesta aquí una ambivalencia extraña del mecanismo político; el mismo principio que protege la libertad del individuo en el momento en que se crea el ordenamiento social, la destruye cuando ya no es posible retirarse del mismo. La creación originaria de un ordenamiento no tiene lugar en la realidad de nuestra experiencia social. El individuo nace siempre dentro de un ordenamiento social ya establecido y, de ordinario, también en un Estado preexistente en cuya creación no ha participado. En la práctica, el asunto se circunscribe al cambio, al desarrollo de este ordenamiento. Desde esta perspectiva el principio de la mayoría simple, no cualificada, es el que se aproxima más, relativamente, a la idea de libertad. Con arreglo a este principio, de entre los sujetos al ordenamiento social, siempre será mayor el número de los que lo aprueban que el de quienes —en todo o en parte— lo desaprueban, pero se encuentran vinculados a él. En el momento en que el número de quienes desaprueban el ordenamiento, o una de sus normas, supera al de quienes lo aprueban, puede tener lugar un cambio, por medio del cual se restablecerá la situación de forma que el ordenamiento se encuentre en armonía con un número de sujetos mayor que el de quienes están en desacuerdo. La idea que subyace al principio de mayoría es que el ordenamiento social esté en concordancia con el mayor número posible de sujetos y en discordancia con el menor número posible de los mismos.

Libertad política significa acuerdo entre la voluntad indidivual y la voluntad colectiva expresada en el ordenamiento social. En consecuencia, el principio de mayoría simple es el que asegura el más alto grado de libertad política que es posible en la sociedad. Si un ordenamiento no pudiera cambiarse por la voluntad de la mayoría simple de los a él suje-

tos, sino que sólo pudiese serlo por la voluntad de todos (es decir, por la unanimidad) o por la voluntad de una mayoría cualificada (por ejemplo, por mayoría de dos tercios o de tres cuartos de los votos), un solo individuo o una minoría de individuos podrían impedir cualquier cambio. El ordenamiento podría, entonces, estar en discordancia con un número mayor de sujetos que el de aquéllos con los que está en concordancia.

El principio de mayoría, que se aproxima más que ningún otro a la idea de libertad en la realidad política, presupone como condición esencial el principio de igualdad. La opinión de que el grado de libertad en la sociedad es proporcional al número de individuos libres implica que todos los individuos son de igual valor político y que cada uno de ellos tiene la misma pretensión a la libertad, es decir, la misma pretensión a que la voluntad colectiva esté en concordancia con su voluntad individual. Unicamente si es irrelevante que quien sea libre en este sentido sea uno u otro (porque todos son políticamente iguales), se justifica el postulado de que sean individuos libres el mayor número posible y de que sólo este número sea decisivo. Esta síntesis de libertad e igualdad constituye la base de la idea democrática respecto a la relación entre el ordenamiento social (como voluntad colectiva) y la voluntad individual, entre el sujeto y el objeto del poder, justamente de la misma forma como la síntesis de libertad e igualdad está en la base de la idea relativista respecto a la relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento.

El tipo democrático de personalidad

Desde un punto de vista psicológico, la síntesis de libertad e igualdad, característica esencial de la democracia, significa que el individuo, el ego, desea la libertad no sólo para sí mismo, sino también para los demás, para el *tu*. Y esto solamente es posible si el ego no se siente a sí mismo como algo único, incomparable y no reproducible, sino, al menos en principio, como igual al *tu*. Unicamente si el individuo considera como no esenciales las innegables diferencias que hay entre él y los demás, únicamente si el ego, o la autoconciencia, se encuentra reducido en alguna medida por el sentimiento de igualdad respecto a los demás, solamente así puede el ego respetar la pretensión del *tu* de ser, él también, un ego. Esta precisamente es la posición intelectual de una filosofía relativista. La personalidad, cuyo deseo de libertad se encuentra modificado por su sentimiento de igualdad, se reconoce a sí misma en los demás. Esta personalidad representa el tipo altruista, porque no siente a los demás como enemigos, sino que tiende a ver en su semejante a un amigo. Es una personalidad comprensiva, que ama la paz, y cuya tendencia a la agresión se ha desviado, de su dirección originaria contra

los demás, hacia sí mismo, y, de esta forma, se manifiesta en una tendencia a la autocrítica, en una mayor inclinación al sentimiento de culpa y a un fuerte sentido de la responsabilidad. Contra lo que pudiera parecer a primera vista, no es paradójico que precisamente al tipo de autoconciencia relativamente reducida corresponda una forma de gobierno caracterizada por la autodeterminación, que implica minimizar las funciones del gobierno. La actitud del individuo frente al problema del gobierno se encuentra, en realidad, determinada esencialmente por la intensidad de la voluntad de poder de este mismo individuo. Y el individuo, incluso en cuanto sujeto al gobierno, se inclina, si vive bajo una forma de gobierno que aprueba, a identificarse con él.

Cuanto más fuerte es la voluntad de poder, menor es el aprecio por la libertad. La negación total del valor de la libertad, la maximización del poder, es la idea de la autocracia, el principio del absolutismo político, que se caracteriza por el hecho de que todo el poder del Estado está concentrado en las manos de un solo individuo, el gobernante. La famosa frase atribuida a Luis XIV, *l'état c'est moi,* expresa bien la idea del absolutismo, y está en abierta oposición con la democracia, cuyo lema es *l'état c'est nous*. En el absolutismo, es ley la voluntad del gobernante y no la voluntad del pueblo. El pueblo está sujeto al gobernante sin participar en su poder que, por esta razón, es ilimitado y tiene una interna tendencia al totalitarismo. En este sentido, el absolutismo político significa para el gobernado la renuncia total a la autodeterminación. Es incompatible con la idea de igualdad porque únicamente se justifica mediante la consideración de que hay una diferencia esencial entre el gobernado y el gobernante.

El paralelismo entre absolutismo filosófico y absolutismo político es evidente. La relación entre el objeto del conocimiento, el absoluto, y el sujeto del conocimiento, el ser humano individual, es muy semejante a la que se da entre un gobierno absoluto y sus súbditos. El poder ilimitado de un gobierno de este género está más allá de cualquier influencia por parte de sus súbditos, quienes se encuentran obligados a obedecer a las leyes sin participar en su creación; de manera semejante, lo absoluto está más allá de nuestra experiencia y el objeto del conocimiento es, en la teoría del absolutismo filosófico, independiente del sujeto, quien está totalmente determinado en su conocer por leyes heterónomas. El absolutismo filosófico puede ser caracterizado muy bien como totalitarismo epistemológico. Con arreglo a esta opinión, la constitución del universo no es, ciertamente, democrática. La criatura no participa en la creación.

El paralelismo entre absolutismo político y absolutismo filosófico no es meramente externo; en realidad, el primero tiene una inconfundible tendencia a usar al segundo como instrumento ideológico. Para justificar su poder ilimitado y la sumisión incondicionada de todos los demás, el

gobernante debe presentarse a sí mismo, directa o indirectamente, como autorizado por la única verdad absoluta, el ser supremo suprahumano, o como descendiente o representante suyo, o como inspirado por él de alguna forma mística. Allí donde la ideología política de un gobierno autocrático y totalitario no le permite recurrir al absoluto de una religión histórica, como sucede en el nacionalsocialismo y en el bolchevismo, esta misma ideología muestra una tendencia evidente a asumir un carácter religioso mediante la absolutización de su propio valor fundamental: la idea de nación, la idea de socialismo.

Psicológicamente, el absolutismo político corresponde a un tipo de autoconciencia exagerada. La incapacidad o la falta de inclinación del individuo para reconocer y respetar a su semejante como otro ego, como una entidad de la misma clase que el propio ego experimentado originariamente por el individuo, impide a este tipo de hombre aceptar la igualdad como un ideal social, de la misma forma como su ardiente instinto de agresión y su intensa voluntad de poder excluyen a la libertad y a la paz como valores políticos. Es muy característico el que el individuo aumente su consciencia de sí identificándose a sí mismo con su super ego, con su ego ideal, y que el dictador dotado de un poder ilimitado represente para él el ego ideal. Esta es la razón de que no sea una contradicción, sino, por el contrario, algo completamente coherente desde un punto de vista psicológico, decir que precisamente este tipo de hombre es el que está a favor de una disciplina estricta, e incluso de una obediencia ciega, y, de hecho, encuentra en obedecer no menos felicidad que en mandar. La identificación con la autoridad es el secreto de la obediencia.

El principio de la tolerancia

Dado que los principios de libertad e igualdad tienden hacia una minimización del poder, la democracia no puede constituir un poder absoluto y ni siquiera un poder absoluto de la mayoría. El poder de la mayoría del pueblo se distingue de cualquier otro no sólo porque, por definición, implica una oposición, es decir, una minoría, sino también porque políticamente reconoce la existencia de la misma y protege sus derechos. Nada muestra con mayor claridad el abuso terminológico en que incurre la doctrina política soviética que el que ésta defina a la democracia, que la dictadura del proletariado pretende ser, como democracia para la mayoría de los pobres y no para la minoría de los ricos, como organización de la violencia para la supresión de esta minoría. «La dictadura del proletariado» —la verdadera democracia— dice Lenin[46] «impone una serie de restricciones a la libertad de los opresores, de los

explotadores, de los capitalistas», los cuales, bajo la dictadura del proletariado, no son ya opresores, explotadores y capitalistas, cosas que solamente podían ser antes de la misma, sino que simplemente son, si todavía existen, una minoría del pueblo. De entre todos los hechos que privan al Estado soviético del derecho a llamarse democrático el principal es éste de considerar la supresión por la violencia de la minoría como su tarea principal.

Es de la mayor importancia tener en cuenta que la transformación de la idea de libertad natural, como ausencia de gobierno, en la idea de libertad política, como participación en el gobierno, no implica un completo abandono de la primera. Lo que de ella permanece es el principio de una cierta restricción del poder del gobierno que es el principio fundamental del liberalismo político. La democracia moderna no puede separarse del liberalismo político. El principio básico de éste es que el gobierno no debe interferir en ciertas esferas de intereses del individuo, que deben ser protegidas por la ley como derechos o libertades humanas fundamentales. El respeto a estos derechos salvaguarda a las minorías contra el dominio arbitrario de las mayorías. Partiendo de que la tensión permanente entre mayoría y minoría, gobierno y oposición, resulta tan característica del proceso dialéctico de la formación democrática de la voluntad del Estado, se puede decir con razón: democracia es discusión. En consecuencia, la voluntad del Estado, es decir, el contenido del ordenamiento jurídico, puede ser el resultado de un compromiso[47]. Este tipo de gobierno, por cuanto garantiza la paz interna, resulta preferido por los caracteres amantes de la paz y no agresivos. En ello reside la razón por la que la libertad de religión, la libertad de opinión y de prensa y, sobre todo, la libertad de la ciencia, basada en la confianza en la posibilidad del conocimiento objetivo, pertenecen a la esencia de la democracia. La actitud favorable hacia la ciencia racional y la tendencia a preservarla libre de toda intrusión de especulaciones metafísicas o religiosas son rasgos característicos de la democracia moderna tal como se ha formado bajo la influencia del liberalismo político. La idea de libertad que está en la base del liberalismo político no solamente implica el postulado de que la conducta externa del individuo en relación con los demás individuos dependerá —en todo aquello que sea posible— de su voluntad y que si ha de depender de la del Estado, ésta sólo podrá ser una voluntad en cuya creación la propia voluntad del individuo participe; sino también el postulado de que la conducta interna del individuo, su pensamiento, dependerá sólo de su propia razón y no de una autoridad trascendental, existente o supuesta, situada más allá de ella, de una autoridad en la cual, por ser inaccesible a la razón, su razón no participa. El liberalismo inherente a la democracia moderna no significa solamente autonomía política, sino también autonomía intelectual del indi-

viduo, autonomía de su razón, lo cual constituye la verdadera esencia del racionalismo.

Esta actitud, especialmente el respeto a la ciencia, se corresponde perfectamente con el tipo de persona que hemos descrito como específicamente democrático. En el gran dilema entre voluntad y conocimiento, entre deseo de dominar el mundo y deseo de comprenderlo, el péndulo se inclina más en la dirección del conocimiento que en la de la voluntad, se inclina más hacia la comprensión que hacia el poder, precisamente porque en un carácter de este tipo la voluntad de poder, es decir, la intensidad de la experiencia del yo es relativamente reducida, resultando reforzada la tendencia a la autocrítica, lo que asegura la confianza en la ciencia crítica y, en cuanto tal, objetiva.

En una autocracia, por el contrario, no se tolera ninguna oposición. No hay discusión ni compromiso, sino solamente órdenes y, por consiguiente, no existe libertad religiosa o de opinión. De la misma forma que la voluntad prevalece sobre el conocimiento, la justicia prevalece sobre la verdad. Pero la cuestión de qué sea lo justo solamente ha de ser decidida por la autoridad del Estado a la que están sometidos no sólo la voluntad sino también la opinión de los ciudadanos, de forma tal que la no conformidad con esta autoridad constituye tanto un error, como un delito punible. Es evidente que bajo un régimen político de este tipo no puede haber libertad para la ciencia, la cual es tolerada solamente en cuanto constituya un instrumento manejable para el gobierno. Nada es más expresivo de un giro hacia una actitud intelectual más o menos favorable a la autocracia que el abandono de la creencia en la posibilidad de una ciencia objetiva, es decir, independiente de los intereses políticos y digna, por ello, de libertad. La existencia de la democracia se encuentra en peligro si el ideal del conocimiento objetivo es colocado por detrás de otros ideales. Esta actitud intelectual se acompaña, en general, de la tendencia a atribuir a lo irracional un valor mayor que a lo racional En el conflicto entre religión y ciencia prevalece la primera sobre la segunda.

El carácter racionalista de la democracia

El carácter racionalista de la democracia se manifiesta, especialmente, en la tendencia a establecer el ordenamiento jurídico del Estado como un sistema de normas generales producido con arreglo a un procedimiento diseñado precisamente para este fin. Hay en ella una clara intención de determinar, mediante un Derecho preestablecido, los actos individuales de los tribunales y de los órganos administrativos de forma tal que resulten —en cuanto sea posible— previsibles. Hay en ella una

declarada necesidad de racionalizar el proceso en el que se manifiesta el poder del Estado. Esta es la razón por la que se considera que la legislación constituye la base de las demás funciones del Estado. El ideal de legalidad juega un papel decisivo: se piensa que los actos individuales del Estado pueden justificarse por su conformidad con las normas generales del Derecho. La seguridad jurídica, más que la justicia absoluta, ocupa el primer plano en la conciencia jurídica. La autocracia, por el contrario, desdeña una racionalización del poder de este género. Evita, en todo lo posible, cualquier determinación de los actos del Estado, especialmente de los actos del gobernante autocrático, por medio de normas generales preestablecidas que puedan implicar una restricción de su poder discrecional. Se considera que el autócrata, como legislador supremo, no debe estar vinculado a las leyes que él mismo dicta: *princeps legibus solutus est.* En el Estado ideal de Platón, que es el arquetipo de la autocracia, no hay ninguna clase de normas jurídicas generales. Los «juicios regios» tienen un poder discrecional ilimitado para decidir los casos concretos. Naturalmente, esto sólo es posible porque el Estado de Platón es una comunidad muy pequeña. En un Estado de tamaño medio, el autócrata no puede llevar a cabo todos los actos necesarios, administrativos y judiciales, y tiene que nombrar órganos subordinados. Para hacer que su voluntad sea realizada por estos órganos puede vincular a los mismos por medio de leyes que determinen su actividad. Pero el autócrata conserva para sí un derecho absoluto a conceder las exenciones de la ley que considere oportunas. Esta es la razón de que no pueda haber seguridad jurídica en una autocracia. Ello no obstante, toda manifestación del poder estatal pretende ser realización de la justicia. Esta justicia se niega a expresarse en principios generales; desdeña, por su propia naturaleza, toda definición. Se manifiesta solamente en decisiones individuales perfectamente adecuadas a las particularidades del caso concreto. El secreto de la justicia pertenece exclusivamente al gobernante; es su virtud personal, su capacidad divina, infundida en él por la gracia de Dios; es la legitimación de su poder dictatorial. Esta es la razón de que un régimen autocrático, al contrario de lo que ocurre en uno democrático, se niegue a hacer públicas sus metas mediante la presentación de un programa. Y si se ve obligado a hacerlo, el programa consiste en una serie de frases vacías o de promesas que tratan de satisfacer los deseos más contradictorios. Para defenderse de la crítica, se alega que el programa no contiene ni puede contener las realizaciones esenciales que el régimen ha de llevar a cabo. La vida, con sus palpitantes exigencias, no puede aferrarse ni regularse por medio de normas generales. Todo depende de la acción concreta, del misterio del *rairos* creativo.

En una democracia, al haber en ella necesidad de seguridad jurídica,

de legalidad y de previsibilidad de las funciones del Estado, se establecen instituciones que controlan dichas funciones con el fin de garantizar la legalidad de su ejercicio. Prevalece, en consecuencia, el principio de publicidad. La tendencia a desvelar los hechos es típicamente democrática; y esta tendencia conduce, en una interpretación superficial y malévola de esta forma de gobierno, al juicio sin fundamento de que la corrupción es más frecuente en la democracia que en la autocracia; mientras que lo que de verdad ocurre es que la corrupción solamente es invisible en la segunda, dado que prevalece el principio contrario al de publicidad. En un régimen autocrático no hay ni instrumentos de control, porque se supone que sólo sirven para disminuir la eficacia del gobierno, ni publicidad; hay solamente un esfuerzo firmemente dirigido a esconder todo aquello que pueda ser perjudicial para la autoridad del gobierno y pueda minar la disciplina de los funcionarios y la obediencia de los ciudadanos.

Como se ha señalado, las actitudes racionalistas y críticas de la democracia se manifiestan también en una cierta aversión a las ideologías religiosas y metafísicas que la autocracia utiliza con el fin de mantener su poder. La lucha en cuyo transcurso la democracia vence a la autocracia es una lucha conducida en gran parte en nombre de la razón crítica contra las ideologías que apelan a las fuerzas irracionales del alma humana. Sin embargo, dado que ningún gobierno parece capaz de actuar sin la ayuda de ciertas ideologías que lo justifiquen, también los gobiernos democráticos se sirven de ellas. Pero, por regla general, las ideologías democráticas son más racionalistas, más próximas a la realidad y, por ello, menos eficaces que las empleadas por los gobiernos autocráticos. Dado que el dominio de los gobiernos autocráticos sobre sus súbditos es mayor, estos gobiernos necesitan un velo más tupido para esconder su verdadera naturaleza. Es indudable que en una democracia se utilizan en ocasiones las mismas ideologías religiosas y metafísicas a las que deben, o se supone que deben, su éxito los gobiernos autocráticos, como por ejemplo, la idea de que el gobierno del pueblo realiza la voluntad de Dios. Pero el dicho *vox populi vox Dei* nunca ha sido tomado demasiado en serio. La aureola de un monarca inspirado que pretende ser tal por la gracia de Dios, o el carisma de un líder que pretende estar inspirado por fuerzas sobrenaturales difícilmente pueden atribuirse al pueblo, al Señor o a la Señora América. Una democracia que intentase justificarse de esta forma se parecería sospechosamente a la fábula del asno con piel de león.

El problema del liderazgo

El antagonismo entre democracia y autocracia aparece también en la

distinta forma como se interpreta la función de gobernar. En la ideología autoritaria el gobernante representa un valor absoluto. Al ser de origen divino o estar dotado de fuerzas sobrenaturales, no se le considera un órgano que sea, o pueda ser, creado por la comunidad. Se le imagina como una autoridad situada más allá de la comunidad, la cual se constituye y se mantiene unida por él. El origen y la selección del gobernante no son, por tanto, problemas que puedan resolverse a través del conocimiento racional. La realidad política, es decir, la inevitable usurpación de la función de gobernar, es ocultada con frecuencia por el mito del líder. En una democracia, por el contrario, el problema de cómo nombrar a los titulares del poder se resuelve a la luz clara del pensamiento racional. La función de gobernar no representa un valor absoluto, sino sólo un valor relativo. Todos los órganos de la comunidad son elegidos sólo para un período breve. Incluso el jefe del ejecutivo es «líder» sólo durante un determinado tiempo y únicamente en ciertos aspectos, ya que tanto la duración de su cargo como su competencia se encuentran limitados. Incluso en su calidad de jefe del Estado es también un ciudadano como los demás y está sujeto a la crítica. Del hecho de que el gobernante está situado más allá de la comunidad, en la autocracia, y dentro de la comunidad, en la democracia, se deriva el que en el primer caso el hombre que ejerce tal función sea considerado como situado por encima del ordenamiento social y, por tanto, como no responsable ante la comunidad constituida por este ordenamiento o —según se formula ideológicamente— como responsable sólo ante Dios y ante sí mismo, mientras que en el segundo caso está sometido al ordenamiento social y es, por ello, responsable ante él. Dado que en la democracia la función de gobernar no tiene cualidades sobrenaturales y que el que gobierna es nombrado por medio de un procedimiento racional públicamente controlable, la propia función de gobernar no puede llegar a ser monopolio permanente de una sola persona. Publicidad, crítica y responsabilidad hacen imposible que un gobernante llegue a ser inamovible. La democracia se caracteriza por cambios más o menos rápidos de gobernantes. Tiene, en este aspecto, una naturaleza dinámica. Tiene lugar una constante movilidad desde la comunidad de los gobernados a la posición de gobernante. Por el contrario, la autocracia muestra un carácter claramente estático: la relación entre gobernante y gobernado tiende a congelarse.

La democracia no es, en su conjunto, un terreno favorable al principio de autoridad en general ni, en particular, a la idea de Führer. Dentro de los límites en los que el padre es el arquetipo de la autoridad, al constituir la experiencia prototípica en este orden de cosas, la democracia es, de acuerdo con sus principios, una sociedad sin padre. La democracia trata de ser una comunidad de iguales. Su principio es la coordi-

nación; su forma más primitiva, una organización matriarcal en la que los hombres que viven juntos son hermanos, hijos de la misma madre. Su verdadero símbolo es la Trinidad de la Revolución francesa: libertad, igualdad, fraternidad. La autocracia, por el contrario, es por naturaleza una comunidad paternalista. La relación hijo-padre es la categoría que le corresponde. Su estructura consiste en la supremacía y en la subordinación, es decir, en una articulación jerárquica y no en la coordinación. Precisamente por esta razón podría atribuirse a la autocracia, mejor que a la democracia, una mayor posibilidad de supervivencia y, en realidad, parece que en la historia las autocracias ocupan períodos de tiempo más largos que las democracias, que solamente aparecen —por así decirlo— en los entreactos del drama de la humanidad. Parece que la democracia tiene un poder de resistencia menor que la autocracia, la cual destruye sin ninguna consideración a todos sus opositores, mientras que la democracia, con su principio de legalidad, su libertad de opinión, su protección a las minorías, su tolerancia, favorece directamente a sus enemigos. Es un privilegio paradójico de esta forma de gobierno, una dudosa ventaja que posee frente a la autocracia, el poder ser aniquilada por sus propios medios específicos de formación de la voluntad estatal. Pero el que en una autocracia no exista una vía constitucional para solventar los conflictos de intereses, que, después de todo, también existen en ella, constituye un peligro serio. Desde el punto de vista de la técnica psicopolítica, el mecanismo de las instituciones democráticas se propone elevar las emociones políticas de las masas y, especialmente, de los partidos de oposición por encima del umbral de la consciencia social, con el fin de hacerlos «abreagieren» (desahogarse). En los regímenes autoritarios, por el contrario, el equilibrio social se basa en la represión de las emociones políticas en una esfera comparable a la del inconsciente. No entraremos a juzgar cuál de las dos técnicas es más apropiada para salvaguardar al gobierno de una revolución que lo derribe.

Entre los intentos, a los que ya se ha aludido, de difuminar el antagonismo existente entre democracia y autocracia, no debe minusvalorarse la tendencia a presentar el problema de la democracia como un problema de liderazgo. Esta tendencia se vio favorecida por el innegable éxito que durante un cierto tiempo tuvieron el fascismo y el nacionalsocialismo. Su objetivo es una nueva doctrina de la democracia que, en oposición a la vieja, subraye la necesidad de un liderazgo eficaz. Su resultado es el concepto de democracia autoritaria que, naturalmente, es una contradicción en los términos, pero que permitió a los seguidores de esta doctrina considerar al fascismo como democracia[48]. «El fascismo —declaró Mussolini— está contra la democracia que identifica a la nación con la mayoría, rebajándola al nivel de esa mayoría; pero es la *forma más pura de democracia* si se concibe a la nación, como debe hacerse, cualita-

tiva y no cuantitativamente, como el ideal más poderoso (en cuanto más moral, más coherente, más verdadero) que se realiza en la nación como conciencia y voluntad de pocos, o incluso de uno, y que como ideal tiende a ser activo en la conciencia y voluntad de todos, es decir, de todos aquellos que constituyen, con justo título, una nación»[49].

Naturalmente, no puede negarse la existencia de algo como el liderazgo dentro de un Estado democrático, y tampoco que la forma democrática de gobierno no impide, aunque tampoco favorezca, el surgimiento de líderes fuertes que pueden obtener el apoyo entusiasta de las masas. Tampoco puede negarse que la ascensión de una personalidad así puede traer como consecuencia la aniquilación de esta forma de gobierno y su sustitución por una autocracia franca o por una dictadura que pretenda pasar por democracia. Es también verdad que medidas constitucionales tales como la institución de la revocación, es decir, el procedimiento por medio del cual un funcionario público puede ser removido de su cargo por el voto popular, o como las dirigidas a impedir el ostracismo, como en las democracias antiguas, no se han revelado muy eficaces. Pero estos hechos no justifican la identificación del problema de la democracia con el del liderazgo. El problema de la democracia no es el problema del gobierno más eficaz; otras formas pueden ser más eficaces. El problema de la democracia es el de un gobierno que garantice la mayor libertad individual posible. En consecuencia, el deseo de un gobierno eficaz, o supuestamente tal, no justifica la sustitución de la definición de democracia como gobierno del pueblo por una definición de la que se elimine al pueblo como poder activo o en la que se mantenga al pueblo únicamente como elemento pasivo del que se exige la aprobación, expresada de una u otra forma, del líder. Tales definiciones tienen solamente el efecto —si no también la intención— de cubrir con una terminología democrática el abandono de las posiciones de la democracia.

Democracia y paz

El modelo de política interior ya descrito corresponde a un patrón bien definido de política exterior. El tipo democrático de personalidad tiene una decidida inclinación a abrigar un ideal pacifista mientras que el autocrático muestra evidentes síntomas de imperialismo. Naturalmente, también las democracias han llevado a cabo guerras de conquista, pero su disposición para realizar acciones de este tipo es mucho más débil y las resistencias políticas interiores que han de vencer mucho más fuertes que en el caso de una autocracia. Consiguientemente, caracteriza a las democracias una clara tendencia a justificar la política exterior con

una ideología racionalista y pacifista. Es necesario presentar la guerra que se hace o que se trata de hacer como una guerra defensiva impuesta por el enemigo al gobierno propio quien, por su parte, es amante de la paz. Una autocracia no tiene necesidad, por su ideología heroica, de proceder así. Otra posibilidad, en el caso de las democracias, es que se declare que la finalidad de la guerra es la pacificación definitiva del mundo, o de una parte de él, para lo que se propugna una organización internacional que presenta todos los rasgos característicos de una democracia —una comunidad de Estados con iguales derechos sometida a un tipo de gobierno compuesto por representantes elegidos y a un tribunal mundial competente para dirimir los conflictos internacionales— como primer paso para la construcción de un Estado mundial. Esta es una idea que, desde el punto de vista de unas convicciones autocrático-imperialistas, no sólo no tiene ningún valor, sino que es decididamente rechazada como una manía niveladora que conducirá, en definitiva, a la destrucción de la civilización, cuyo progreso depende de la lucha por la vida y de la supervivencia de los más aptos.

Democracia y teoría del Estado

Las distintas ideas sobre la relación que hay o debiera haber entre el Estado propio y los demás Estados se encuentran estrechamente conectadas con las teorías sobre la naturaleza del Estado connaturales, respectivamente, al tipo democrático y al tipo autocrático de personalidad. El segundo tipo, con su hipertrofiada consciencia de sí, basada en la identificación de uno mismo con un autócrata poderoso, se encuentra predestinado a defender la doctrina de que el Estado es una entidad distinta de la masa de los seres humanos individuales, una realidad supraindividual, en cierto sentido colectiva, un organismo místico y, como tal, una autoridad suprema: la realización del valor absoluto. Es el concepto de soberanía el que realiza la absolutización, la divinización del Estado, representado en su totalidad por el gobernante de origen divino. Como se ha subrayado ya, el absolutismo filosófico puede tener su origen en un punto de vista que, en su intento por comprender el mundo, parte del ego pero ignora el *tu,* es decir, se niega a reconocer el derecho de este último a ser, a su vez, un ego, y conduce por consiguiente a absolutizar el ego único y soberano, en cuyo entendimiento y voluntad se encuentra comprendido el universo entero incluyendo a todos aquellos que pretenden en vano ser egos. De la misma forma, el absolutismo político parte, en su interpretación de las relaciones internacionales, del Estado soberano propio del intérprete. Es una consecuencia significativa de la doctrina de la soberanía absoluta del Estado el que la soberanía de un Esta-

do excluya la soberanía de los demás, el que el Estado que constituya el punto de partida de esta interpretación deba ser considerado como el único Estado soberano. Por ello, la existencia jurídica como Estados de otras comunidades y la validez del ordenamiento normativo que regula la conducta del Estado soberano en sus relaciones con esos Estados debe basarse en el reconocimiento, y por tanto en la voluntad, del Estado soberano que constituye el punto de partida de la interpretación. Dado que la existencia jurídica de estos Estados y la aplicación del Derecho internacional a sus relaciones con el Estado soberano dependen de este reconocimiento, estos Estados no pueden ser considerados soberanos en el sentido absoluto del término. Desde este punto de vista, el ordenamiento jurídico internacional se presenta, no como un ordenamiento normativo superior al Estado o, lo que es lo mismo, al ordenamiento jurídico nacional, sino —admitiendo que se trate de un ordenamiento jurídico— como parte del ordenamiento del Estado soberano que reconoce la validez del ordenamiento jurídico internacional. De esta forma, el mundo del Derecho es concebido en su totalidad como dependiente de la voluntad del Estado-ego absoluto, del Estado soberano.

Diametralmente opuesta a esta concepción del Estado y de sus relaciones con los demás Estados es la teoría con arreglo a la cual el Estado no es una sustancia misteriosa distinta de sus miembros, es decir, de los seres humanos que lo forman, ni una realidad trascendental situada más allá del conocimiento racional y empírico, sino un específico ordenamiento normativo que regula la conducta recíproca de los hombres. Esta doctrina se niega a situar la existencia del Estado en una esfera situada más allá o por encima de la experiencia y ubica dicha existencia en la validez y en la eficacia del ordenamiento normativo y, por tanto, en las mentes de los seres humanos que constituyen los sujetos de las obligaciones y derechos establecidos por este ordenamiento. Esta teoría política no conduce a una absolutización del Estado sino, por el contrario, a una relativización del mismo. Esta misma teoría denuncia el concepto de soberanía como la ideología de una determinada política de potencia y niega, por ello, que este concepto sea utilizable en una descripción científica de la realidad política o jurídica. Demostrando que la soberanía absoluta no es, ni puede ser, una cualidad esencial del Estado que existe junto a otros Estados, esta teoría elimina uno de los prejuicios de mayor arraigo que impiden a la ciencia política y jurídica reconocer la posibilidad de un ordenamiento jurídico internacional constitutivo de una comunidad internacional de la que el Estado es miembro, del mismo modo que los ayuntamientos son miembros del Estado. Esta teoría demuestra que el Estado como comunidad jurídica es un nivel intermedio en una serie de fenómenos jurídicos que va desde la comunidad internacional universal de los Estados, pasando por organizaciones inter-

nacionales particulares, hasta el Estado individual y que, a partir de él, comprende a las asociaciones que forman parte del Estado, y termina en el ser humano individual como sujeto de Derecho.

De todo lo dicho se sigue que esta teoría política antiideológica, racionalista y relativista corresponde al tipo de personalidad intelectual que se ha descrito como democrático. Es una teoría científica de la realidad política y jurídica frente a la cual el tipo autocrático de personalidad prefiere una interpretación metafísico-teológica de los fenómenos sociales en general y del Estado en particular. Unicamente la voluntad de tipo democrático permite un análisis objetivo de las diversas formas de gobierno, incluida la democrática. Nadie que crea en el absolutismo político examinará la democracia y la autocracia poniéndolas en el mismo plano, sin que haya un juicio de valor implícito en su examen. Valorar, y por ello aprobar o desaprobar la realidad política, es para él más importante que un conocimiento libre de juicios de valor. Si el antagonismo entre democracia y autocracia puede reducirse a una diversidad en el carácter íntimo de los hombres, entonces el antagonismo entre una actitud científica orientada hacia el valor del conocimiento y una actitud política orientada hacia un valor distinto, de tipo social, puede también ponerse en relación con el antagonismo entre relativismo y absolutismo políticos. Resulta entonces por completo comprensible por qué una ciencia política genuina prospera mejor en una democracia, donde su libertad y su independencia del gobierno se encuentran garantizadas, que en una autocracia, en la que únicamente pueden desarrollarse ideologías políticas; así como por qué quien prefiere la democracia a la autocracia tiene una inclinación más fuerte hacia un conocimiento científico de la sociedad en general, y del Estado y del Derecho en particular, que aquél cuyo carácter le empuja hacia la autocracia y, por ello, hacia una orientación ideológica.

La democracia en la historia de las ideas políticas

Si el resultado del anterior análisis sobre las relaciones entre democracia y relativismo, por una parte, y autocracia y absolutismo, por otra, no resulta aún suficientemente convincente, apelaré al dato histórico de que casi todos los representantes destacados de la filosofía relativista fueron políticamente favorables a la democracia, mientras que los seguidores del absolutismo filosófico, los grandes metafísicos, fueron favorables al absolutismo político y contrarios a la democracia.

Los antiguos sofistas fueron relativistas. Su filósofo más importante, Protágoras, enseñó que el hombre es la medida de todas las cosas y su poeta más representativo, Eurípides, exaltó la democracia. Pero Platón,

el mayor metafísico de todos los tiempos, sostuvo, por el contrario, frente a Protágoras el principio de que Dios es la medida de todas las cosas; y Dios, como bien absoluto, está en el centro de su doctrina de las ideas. Al mismo tiempo, rechazó la democracia como una forma de gobierno despreciable. Su crítica se dirige en primer lugar a la constitución de su ciudad natal, centro de sus intereses políticos. Para poder juzgar el valor objetivo de la misma se la debe confrontar con la descripción de la democracia ateniense que encontramos en la *Historia de la guerra del Peloponeso* escrita por Tucídides, uno de los historiadores más grandes y dignos de crédito, perteneciente a la generación anterior a la de Platón. Estas son las palabras que Tucídides pone en boca de Pericles:

Es verdad que nuestro gobierno es llamado democracia porque su administración está en manos, no de unos pocos, sino de los más; sin embargo, mientras que frente a la ley todos los hombres están en situación de igualdad en lo referente a la resolución de sus disputas privadas, respecto al valor que se les reconoce ocurre como si cada hombre se distinguiera en todo, de tal manera que quien es preferido para ocupar cargos públicos lo es no porque pertenezca a una clase particular, sino por sus méritos personales; tampoco por causa de la pobreza se excluye a un hombre de la carrera pública por la oscuridad de su rango si tiene algo que aportar al servicio del Estado. Somos liberales no sólo en nuestra vida pública, sino también por lo que respecta a la libertad en los asuntos de la vida cotidiana frente a las sospechas de cualquier otro, por lo que no sentimos resentimiento hacia nuestro vecino si éste actúa como desea y tampoco nos dirigimos miradas agrias que, aunque inofensivas, sean penosas de advertir. Mientras que evitamos así causar ofensas en nuestras relaciones privadas, en nuestra vida pública mantenemos a raya a la ilegalidad principalmente a través del temor, por lo que obedecemos a quienes tienen autoridad y a las leyes, y especialmente a aquellas que se han dictado para socorrer a los oprimidos y a aquellas otras que, aunque no escritas, imponen al transgresor una deshonra que todos los hombres reconocen... Empleamos la riqueza más como una oportunidad para la acción que como motivo de envanecimiento; y entre nosotros no avergüenza a un hombre reconocer su pobreza, sino no hacer lo que mejor pueda para evitarla. Y encontraréis unido en las mismas personas el interés por los asuntos privados y por los públicos, y en otros de nosotros principalmente atentos a los negocios, no encontraréis falta de perspicacia para los asuntos políticos. Porque nosotros consideramos a quien no toma parte en los asuntos públicos no como alguien que se dedica a sus propios negocios sino como alguien que no vale para nada; nosotros los atenienses decidimos las cuestiones públicas por nosotros mismos o al menos nos esforzamos por llegar a una comprensión sólida de las mismas en la creencia de que no es el debate lo que impide la acción, sino más bien el no habernos instruido por medio del debate antes de que llegue el momento de la acción... En una palabra, yo digo que nuestra ciudad en su conjunto es la escuela de la Hélade[50].

En su diálogo *La República,* Platón define la democracia no como

gobierno del pueblo —o gobierno de «los más», como decía Tucídides— sino como gobierno de los pobres. «Nace la democracia cuando, habiendo vencido los pobres, matan a algunos de sus contrarios, a otros los destierran y a los demás les hacen igualmente partícipes del gobierno y de los cargos que, por lo regular, suelen cubrirse en este sistema mediante sorteo»[51]. La libertad, ciertamente, es el principio fundamental de la democracia, pero esta libertad no es sino anarquía:

> Ante todo, ellos son libres. La libertad en general y la libertad de palabra en particular prevalecen en todas partes; a cada cual se le permite hacer lo que se le antoje... Estando así las cosas, cada cual puede organizar su particular género de vida del modo que más le agrade. El resultado es una variedad de caracteres individuales mayor que bajo cualquier otra constitución. Es, pues, posible que sea el más bello de los sistemas, con su variado dibujo de toda clase de caracteres. Mucha gente puede pensar que es el mejor, de la misma forma que las mujeres y los niños pueden admirar una mezcla de colores de todas las tonalidades en el dibujo de un vestido... En una democracia uno no está obligado a gobernar, por competente que sea, ni a obedecer a la autoridad, si no lo desea; uno no ha de guerrear, cuando sus conciudadanos están en guerra, ni tiene que estar en paz, cuando los demás lo están, salvo que desee la paz; y aunque no tenga derecho a ocupar un cargo o a formar parte de un tribunal, uno puede hacerlo si se le antoja. Una vida maravillosamente agradable, al menos a primera vista... En una democracia se puede ver a hombres que, habiendo sido condenados a muerte o a destierro, permanecen en la ciudad y pasean en público sin que nadie les preste más atención de la que prestaría a un espíritu que paseara en forma invisible. Hay mucha tolerancia y superioridad hacia las consideraciones de poca monta; y un gran desprecio hacia todos los bellos principios que establecimos al fundar nuestra ciudad... una democracia pisotea todas estas nociones; con una magnífica indiferencia por el tipo de vida que ha llevado un hombre antes de entrar en política, una democracia enaltecerá a cualquiera que se limite a llamarse a sí mismo amigo del pueblo... Estos, y otros como éstos, son los rasgos de una democracia, una forma agradable de anarquía, llena de variedad y que trata con una peculiar forma de igualdad tanto a los iguales como a los que no lo son[52].

Del tipo democrático de hombre dice Platón: «Su vida no está sujeta a ningún orden ni restricción y él no desea que cambie una existencia a la que considera placentera, libre y feliz. Esto describe bien la vida de aquél cuyo lema es libertad e igualdad»[53].

Nadie puede afirmar que esta sea una descripción objetiva de la idea de democracia o de su realización efectiva en Atenas. Es una caricatura compuesta por un enemigo apasionado. El odio de Platón hacia la libertad democrática se manifiesta en la siguiente afirmación, pensada como un serio argumento contra la democracia: «Se alcanza la plena medida de la libertad popular cuando los esclavos de ambos sexos son tan libres como

los propietarios que han pagado por ellos, y casi he olvidado mencionar el espíritu de libertad e igualdad en las relaciones entre hombres y mujeres.» Va tan lejos en su grotesca exageración, que dice: «Nadie que no lo haya visto podría creer de cuánta más libertad disfrutan los animales domésticos en una democracia que en ningún otro sistema. Los propios perros se comportan como si el proverbio 'tal como el ama, así la sierva' se les aplicara a ellos; y los caballos y asnos adoptan la costumbre de pasear por las calles con toda la dignidad de los hombres libres, atropellando a todo aquel que, al encontrarlos, no se aparta. Todo resulta henchido de espíritu de libertad»[54].

La libertad no tiene ningún valor político. Esto es manifiestamente claro en la constitución del Estado ideal esbozada en *La República*. El principal propósito de este modelo es justificar el postulado de que la filosofía ha de dominar tanto en el individuo como en la sociedad. Naturalmente, no cualquier filosofía, sino sólo la filosofía verdadera, la de Platón, la única que conduce a la visión de la idea del bien; solamente aquellos que son capaces de esta visión tienen derecho a gobernar[55]. El vulgo «no puede nunca ser filósofo»; sólo muy pocos son capaces de «desposar a la filosofía»[56]. Consiguientemente, el vulgo es absolutamente incapaz de gobernarse a sí mismo. Solamente unos pocos son «naturalmente aptos para unir el estudio filosófico con la dirección de la ciudad, mientras que los demás deben seguirlos y no ocuparse de filosofía»[57]. Estos son los principios que inspiran la constitución del Estado ideal de Platón, cuya población se divide en dos clases: una de ellas comprende a la masa de los trabajadores, campesinos, artesanos y comerciantes, y su función es satisfacer las necesidades económicas de la comunidad; la otra, la de los llamados guerreros o guardianes, está formada por un grupo de hombres y mujeres cuya función es la de defender al Estado contra los enemigos exteriores y mantener el orden en el interior del Estado: constituyen el ejército y la policía del Estado. Un pequeño número de individuos de esta clase son seleccionados por medio de un adiestramiento especial; son llamados los filósofos. El adiestramiento los hace capaces de tener una visión de la idea del bien y, por tanto, de «tomarla como modelo para la correcta ordenación del Estado»[58]; la mayoría de su tiempo se empleará en el estudio y sólo de vez en vez actuarán como gobernantes. Platón no excluye la posibilidad de que sólo uno de ellos ejerza esta función. Frecuentemente habla del «filósofo» —en singular— como gobernante. Dice que el control del Estado le será entregado al «filósofo»[59], y que el filósofo «en constante comunión con el orden divino del mundo reproducirá este orden en su alma y, en la medida en que le es posible a un hombre, llegará a ser semejante a Dios»[60]. Insiste en que un Estado alcanza la máxima felicidad bajo «un verdadero rey»[61], es decir, bajo un filósofo-rey. Ni la masa del pueblo ni los miem-

bros de la clase de los guerreros tienen participación en el gobierno, cuyo poder no se encuentra limitado por ley alguna. Es una autocracia perfecta.

En la *Metafísica*[62] de Aristóteles, lo absoluto aparece como primer motor inmóvil. Debe haber «algo que mueva sin ser movido, y que sea eterno, sustancia y actualidad»[63]. Este motor inmóvil es, al mismo tiempo, razón pura y absoluta. Es el bien más alto, la divinidad. En el ser absoluto, en el ser como tal, se reconoce una monarquía absoluta. Esta concepción se expresa categóricamente en las siguientes palabras: «el mundo no quiere ser gobernado mal», a lo que se añade la cita de Homero según la cual «el gobierno de muchos no es bueno; haya sólo un gobernante»[64].

De acuerdo con su metafísica, Aristóteles afirma en la *Política* que la monarquía —que es un Estado en el que «una persona gobierna para el bien común»— es la mejor forma de gobierno; la democracia, por el contrario, es estigmatizada como corrupción, como degeneración de la forma de gobierno que él llama «politeia» y que caracteriza como un Estado en el que «los ciudadanos en general gobiernan para el bien común», mientras que en una democracia el gobierno no utiliza el poder para su propio interés[65]. Esta es una terminología extraña, porque el término «politeia», como es admitido expresamente por Aristóteles, es «un nombre común para todos los gobiernos»; y el mismo Aristóteles usa, en otros contextos, «democracia», el término generalmente aceptado para designar el gobierno de los muchos o de los ciudadanos en general, precisamente en este sentido. Esta desviación de la terminología tradicional sólo puede explicarse por la intención de Aristóteles de mostrar su desaprobación hacia esa forma de gobierno que en la Hélade era considerada y apreciada como democracia. Incluso la politeia, es decir, el gobierno ejercido por los más para el bien común, ocupa solamente el tercer lugar en su esquema de constituciones, que comprende seis formas de Estado: tres buenas —monarquía, aristocracia y politeia— y tres malas —tiranía, oligarquía y democracia—[66].

La interpretación teleológica de la naturaleza hecha por Aristóteles —una consecuencia de su metafísica— está en oposición directa a la concepción mecanicista de los atomistas, quienes rechazaron terminantemente la existencia de causas que fueran simultáneamente fines y llegaron a ser, así, los fundadores de la ciencia moderna. No fue casual que Demócrito, que conjuntamente con Leucipo desarrolló la teoría antimetafísica de los átomos, declarara: «La pobreza en democracia es tan preferible a la apariencia de riqueza en una monarquía como lo es la libertad a la esclavitud.»

En la Edad Media, la metafísica de la religión cristiana está estrechamente unida a la convicción de que la monarquía, reflejo del gobier-

no divino del universo, es la mejor forma de gobierno. La teología de Tomás de Aquino es el ejemplo clásico de esta coincidencia de absolutismo filosófico y absolutismo político. En su obra *De Regimine Principum* dice Tomás de Aquino:

El fin pretendido por todo gobernante debería ser el aseguramiento del bienestar del reino cuyo gobierno desempeñe... Pero el bienestar y la prosperidad se encuentran en la conservación de su unidad... Es claro que lo que es en sí mismo una unidad puede producir unidad más fácilmente que lo que es una pluralidad: de la misma forma que lo que es de por sí caliente es más adecuado para calentar cosas. Por eso, el gobierno de una sola persona tiene más probabilidad de tener éxito que el gobierno de muchas... Es mejor lo que más se aproxima a un proceso natural, dado que la naturaleza siempre actúa de la forma mejor. Pero, en la naturaleza, el gobierno es siempre gobierno de uno. Entre los miembros del cuerpo hay uno que mueve a todos los demás, a saber, el corazón; en el alma hay una facultad preeminente, a saber, la razón. Las abejas tienen una reina, y en todo el universo hay un Dios, Creador y Señor de todo. Y esto es completamente conforme a la razón: porque toda pluralidad deriva de la unidad. Así, dado que el producto del arte no es más que una imitación del trabajo de la naturaleza, y dado que una obra de arte es tanto mejor cuanto más sea una fiel reproducción de su modelo natural, se sigue necesariamente que la mejor forma de gobierno en la sociedad humana es la que es ejercida por una sola persona[67].

Las mismas ideas son defendidas en la *Summa Theologica*[68]. Nicolás de Cusa, por el contrario, que afirmó en su filosofía que lo absoluto era incognoscible, apoyó en su teoría política la libertad y la igualdad de los hombres. En los tiempos modernos, Spinoza combinó su panteísmo antimetafísico con una declara preferencia por los principios democráticos en el terreno de la moral y de la política; el metafísico Leibniz, en cambio, defendió la monarquía. Los fundadores ingleses del empirismo antimetafísico fueron adversarios decididos del absolutismo político. Locke afirmaba que la monarquía absoluta era incompatible con la sociedad civil y que de ninguna manera podía ser una forma de gobierno. Hume, que merece mucho más que Kant la consideración de destructor de la metafísica, ciertamente no fue tan lejos como Locke, pero escribió en su brillante ensayo *Of the Original Contract* que el consentimiento del pueblo es el mejor fundamento del gobierno y en su ensayo *Idea of a Perfect Commonwealth* esbozó la constitución de una república democrática. Kant, siguiendo a Hume, mostró en su filosofía de la naturaleza la inanidad de toda especulación metafísica, pero en su ética reintrodujo lo absoluto, que tan sistemáticamente había excluido de su filosofía teorética. Su actitud política no fue tampoco muy coherente. Simpatizaba con la Revolución Francesa y admiraba a Rousseau, pero vivió bajo la

monarquía absoluta del Estado policíaco de Prusia y hubo de ser cauteloso en sus afirmaciones políticas. Por eso no se atrevió, en su teoría política, a expresar su verdadera opinión. Por el contrario, Hegel, el filósofo del espíritu absoluto y del espíritu objetivo, fue asimismo un protagonista de la monarquía absoluta.

La democracia como relativismo político

Fue un discípulo de Hegel quien, en la lucha contra el movimiento democrático en Alemania en el siglo XIX, formuló la consigna: ¡Autoridad, no mayoría! Y, en efecto, si uno cree en la existencia de lo absoluto y, por consiguiente, en valores absolutos, en el bien absoluto —por usar la terminología de Platón— ¿no es un sinsentido dejar que el voto mayoritario decida lo que es bueno políticamente? Legislar, y ello quiere decir determinar los contenidos del ordenamiento social, no con arreglo a lo que es objetivamente mejor para los individuos sujetos a ese ordenamiento, sino con arreglo a lo que esos individuos, o la mayoría de ellos, correcta o equivocadamente creen que es lo mejor —esta consecuencia de los principios democráticos de libertad e igualdad sólo es justificable si no hay una respuesta absoluta a la cuestión de qué sea lo mejor, si no hay cosa tal como un bien absoluto. Permitir que una mayoría de hombres ignorantes decidan, en lugar de reservar la decisión a la única persona que, en virtud de su origen o inspiración divina, tiene el conocimiento exclusivo del bien absoluto, no es el más absurdo de los métodos si se cree que un conocimiento así es imposible y, en consecuencia, que ningún individuo tiene derecho a imponer su voluntad sobre los demás. Que los juicios de valor tengan únicamente validez relativa —uno de los principios básicos del relativismo filosófico— implica que juicios de valor contrarios no están excluidos ni lógica ni moralmente. Uno de los principios fundamentales de la democracia es que cada cual ha de respetar la opinión política de todos los demás, dado que todos son iguales y libres. Tolerancia, derechos de las minorías, libertad de palabra, y libertad de pensamiento, rasgos tan característicos de la democracia, no tienen sitio en un sistema político basado en la creencia en valores absolutos. Esta creencia conduce —y ha conducido siempre— irresistiblemente a una situación en la que quien cree poseer el secreto del bien absoluto pretende tener derecho a imponer su opinión y su voluntad a los demás, quienes, si no están de acuerdo con él, están equivocados. Y estar equivocado es, con arreglo a esta concepción, ser malo y, por consiguiente, digno de castigo. Sin embargo, si se reconoce que solamente son accesibles al conocimiento y a la voluntad humana valores relativos, entonces solamente es justificable imponer un

ordenamiento social a individuos que no lo acepten de buena gana si este ordenamiento está en armonía con el mayor número posible de individuos iguales, es decir, con el deseo de la mayoría. Puede suceder que la opinión de la minoría, y no de la mayoría, sea la correcta. Unicamente por esta posibilidad de que lo que es correcto hoy pueda ser equivocado mañana —posibilidad que sólo el relativismo político puede admitir— la minoría debe tener la oportunidad de expresar libremente su opinión y la completa posibilidad de transformarse en mayoría. Sólo si no es posible decidir de una manera absoluta lo que sea correcto y lo que no lo sea, es aconsejable discutir el asunto y, tras la discusión, someterlo a un compromiso[69].

Este es el verdadero significado del sistema político que llamamos democracia y que únicamente podemos oponer el absolutismo político en cuanto que es relativismo político[70].

Jesús y la democracia

En el capítulo 18 del Evangelio de San Juan se describe el proceso de Jesús. Esta historia simple, ingenuamente redactada, es uno de los fragmentos más sublimes de la literatura mundial y, sin pretenderlo, constituye un símbolo trágico del antagonismo entre absolutismo y relativismo.

Era la época de Pascua cuando Jesús, acusado de pretender ser el hijo de Dios y rey de los judíos, fue conducido ante Pilatos, el procurador romano. Y Pilatos preguntó irónicamente a Jesús, quien a sus ojos no era más que un pobre imbécil: «Entonces, ¿tú eres el rey de los judíos?» Pero Jesús se tomó muy seriamente la pregunta y, encendido por el ardor de su misión divina, respondió: «Tú lo has dicho. Soy un rey. Para este fin nací y por esta causa vine al mundo, para dar testimonio de la verdad. Quien está de parte de la verdad escucha mi voz.» Entonces Pilatos preguntó: «¿Qué es la verdad?» Y porque él, como relativista escéptico, no sabía lo que era la verdad, la verdad absoluta en la que aquel hombre creía, actuó —de forma enteramente coherente— a la manera democrática, encomendando la decisión del caso al voto popular. Salió de nuevo a donde estaban los judíos, relata el Evangelio, y les dijo: «No encuentro en él ninguna culpa. Pero es una costumbre vuestra que en Pascua ponga en libertad a un preso. ¿Queréis que ponga en libertad a este rey de los judíos?» Entonces todos ellos volvieron a gritar: «No a él, sino a Barrabás.» El Evangelio añade: «Barrabás era un ladrón.»

Para quienes creen en el hijo de Dios y rey de los judíos como testigo de la verdad absoluta, este plebiscito es ciertamente un fuerte argumento contra la democracia. Y este argumento lo debemos aceptar nos-

otros, los científicos de la política. Pero sólo bajo una condición: que estemos tan seguros de nuestra verdad política como para imponerla, si fuera necesario, con sangre y lágrimas; que estemos tan seguros de nuestra verdad como lo estaba, de la suya, el hijo de Dios.

II. DEMOCRACIA Y RELIGION

La democracia como problema de justicia

El examen realizado hasta aquí del fundamento filosófico de la democracia no se dirige ni puede dirigirse hacia una justificación absoluta de este tipo de organización política; no se propone ni se puede proponer demostrar que la democracia es la mejor forma de gobierno. Se trata de un análisis científico, es decir, objetivo, de un fenómeno social y no de una valoración del mismo que presuponga un determinado valor social como incondicionalmente válido y que demuestre que la democracia es la realización de este valor. Una justificación de este género no es posible desde el punto de vista de la ciencia política, la cual no puede asumir un determinado valor social excluyendo a otro, sino que sólo puede descubrir que en la realidad social son asumidos valores distintos y contradictorios y examinar los medios idóneos para su realización. Pues la relación entre medios y fines es una relación entre causas y efectos, que puede ser puesta de manifiesto objetivamente por la ciencia, mientras que la asunción de un fin como valor último, de un fin que no sea medio para un fin ulterior, es asunto situado más allá del conocimiento científico. De ahí que una teoría científica de la democracia sólo pueda mantener que esta forma de gobierno trata de realizar conjuntamente la libertad y la igualdad de los individuos y que, *si* estos valores han de ser realizados, la democracia es el medio idóneo para ello; lo que implica que si son valores distintos de la libertad y la igualdad de los miembros individuales de la comunidad, como, por ejemplo, el poder de la nación, los que han de ser realizados, la democracia puede no ser la forma de gobierno adecuada. Naturalmente, ésta es sólo una justificación condicional de la democracia —si es que es una justificación en absoluto—, la única justificación que una filosofía relativista, basada en la ciencia y no en la metafísica o en la religión, puede proporcionar. La filosofía relativista deja al individuo que actúa en la realidad política la decisión acerca del valor social que debe ser realizado. Ni libera ni puede liberar las espaldas del individuo del peso de esta grave responsabilidad.

Esta es, en último análisis, la razón por la que una filosofía relativista de los valores encuentra una resistencia tan apasionada. Pues mucha

gente no puede ni quiere aceptar la responsabilidad de la decisión sobre el valor social a realizar, especialmente en una situación en la que su decisión puede tener consecuencias funestas para su bienestar personal. Tratan, por ello, de transferir esta decisión de su propia conciencia a una autoridad externa que sea competente para decirles lo que es correcto y lo que no lo es, para responder a su pregunta de qué es la justicia; buscan una justificación incondicional a través de la cual anhelan apaciguar su conciencia. Encuentran en la religión una autoridad así. Esto explica el continuo aumento del movimiento intelectual contra el positivismo racionalista y a favor de la metafísica religiosa y del Derecho natural tan característico de nuestro tiempo de fuertes tensiones políticas. La teología cristiana, a la cabeza de este movimiento, ofrece una justificación de la democracia que promete ser más efectiva que la problemática, por condicional, justificación aportada por la meramente científica teoría del positivismo jurídico y político. Desde el punto de vista de la teología cristiana el problema de la democracia se presenta y, supuestamente, se resuelve como un problema de justicia divina, es decir, absoluta, o, lo que es lo mismo, de Derecho natural cristiano. Los productos más significativos de la reciente teología democrática son los escritos de dos destacados teólogos protestantes: *Gerechtigkeit: Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*[1], del suizo Emil Brunner y *The Children of Light and the Children of Darkness: A vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense*[2], del americano Reinhold Niebuhr. Un representante característico de la filosofía política católica moderna es el pensador francés Jacques Maritain, quien en su libro *Christianisme et démocratie*[3] trata de probar que existe una conexión esencial entre democracia y religión desde la perspectiva católica. Voy a presentar en lo que sigue un análisis crítico de las principales ideas de estos escritores, no sólo para demostrar que tampoco la teología cristiana puede justificar la democracia más que como un valor relativo, sino también —y principalmente— para examinar la pretensión de la teología de proporcionar un fundamento para la democracia, en orden a lo cual esta misma teología trata de mostrar que hay una conexión esencial entre democracia y religión cristiana.

Tanto Brunner como Niebuhr inician su cruzada contra el positivismo relativista o secularismo escéptico, como lo llama Niebuhr, con la acusación de que esta actitud intelectual es responsable del totalitarismo, especialmente del nacionalsocialismo. Este es un argumento que juega un papel muy importante en el movimiento antirelativista y que es usado no sólo por los teólogos en favor de la religión, sino también por pensadores no relacionados con una religión histórica particular en favor de la especulación metafísica en general. De ahí que merezca una consideración cuidadosa.

Escribe Brunner: «Todo el mundo clama por la justicia»[4]; y este deseo de justicia «es un factor constante en toda la historia humana»[5]. El vago sentido de lo justo y de lo injusto, que todo el mundo tiene, debe transformarse en un concepto claro, en el principio de justicia; y este principio está presupuesto en la «concepción del Derecho natural cristiano. Es la concepción de la justicia eterna, sobrenatural y absolutamente válida»[6]; «ha sido la concepción occidental de la justicia durante dos mil años». Pero esta concepción se ha desintegrado. Fue «el positivismo del siglo XIX, con su negación de la metafísica y de lo sobrehumano, el que disolvió la idea de justicia al proclamar la relatividad de todas las opiniones sobre ella. De esta forma se despojó a la idea de justicia de toda dignidad divina y el Derecho quedó abandonado a los caprichos de la voluntad humana. La opinión de que la justicia es, por su propia naturaleza, relativa, llegó a ser el dogma de los juristas»[7]. Afirma Brunner que, como consecuencia de esta desintegración de la idea de justicia:

> Solamente cabía esperar que un día el poder político, desprovisto de todo escrúpulo religioso, desechara los últimos vestigios de la idea tradicional de la justicia y proclamara que la voluntad del poder político era lo único a tener en cuenta en materias jurídicas. El Estado totalitario es única y simplemente el positivismo jurídico en la práctica política, la derogación en la realidad de la idea clásica y cristiana del «Derecho natural» divino. Si no hay un patrón divino de justicia, no hay criterio orientador para el sistema jurídico establecido por el Estado. Si no hay una justicia que trascienda al Estado, entonces el Estado puede establecer como Derecho lo que le plazca; no hay más límite a su arbitrariedad que el de su capacidad real para imponer su voluntad. Si esta imposición se lleva a cabo bajo la forma de un sistema lógicamente coherente, queda ya satisfecha la única condición a la que está sujeta la legalidad del Derecho desde el punto de vista formalista. El Estado totalitario es el resultado inevitable de la lenta desintegración de la idea de justicia en el mundo occidental[8].

El Estado totalitario, este «monstruo de injusticia»[9], no es «el invento de un puñado de criminales de gran estilo», sino «la consecuencia ineluctable» de un «positivismo carente de fe y enemigo de la metafísica y de la religión», «el resultado inevitable de la pérdida de fe, por parte del hombre, en un Derecho *divino,* en una justicia eterna. Sin embargo, la alternativa sigue siendo muy clara. O hay un criterio válido, una justicia situada por encima de todos nosotros, un reto planteado *a* nosotros y no *por* nosotros, un patrón de regla de justicia en vigor en todo Estado y en todo sistema jurídico, o no hay justicia, sino sólo poder organizado de una forma o de otra que se erige a sí mismo en Derecho»[10]. Esto significa: si no hay justicia absoluta no hay justicia en absoluto. La justi-

cia es, por su propia naturaleza, un valor absoluto y sólo un valor puesto por Dios puede ser absoluto.

La consecuencia de este punto de vista —opuesto al positivismo relativista— sería que sólo puede haber una justicia, la justicia divina absoluta y no alguna otra, meramente relativa. Si la justicia es, por su propia naturaleza como valor divino, absoluta, una justicia relativa es una contradicción en los términos. Sólo si la teología acepta esta consecuencia puede rechazar el positivismo relativista en general y una teoría relativista de la democracia en particular. Sin embargo, Brunner reconoce, junto a la justicia divina absoluta, una justicia relativa, la justicia humana del Derecho positivo. Dice: «Es verdad que todos los sistemas sociales creados por nosotros, los seres humanos, son sólo relativamente justos»[11]. El Derecho positivo es sólo relativamente justo porque su intento de ser justo no puede jamás alcanzar su fin. Pues la justicia absoluta es

> la que las mejores leyes humanas se esfuerzan por expresar, aunque nunca alcancen su fin en el intento. De aquí nace la perpetua agitación que se da en todos los sistemas humanos. Sin embargo, es necio y equivocado sostener que la justicia es algo relativo porque ningún sistema humano pueda expresar completamente esta ley de justicia. Esto sería tan irrazonable como sostener que la noción de línea recta es relativa porque ningún ser humano ha sido capaz de dibujar una línea recta. Es precisamente *porque* podemos concebir una línea absolutamente recta por lo que podemos decir que ningún hombre ha dibujado jamás una línea recta. Es precisamente porque tenemos conocimiento de una ley de justicia absoluta por lo que podemos decir que todas las leyes humanas son meras aproximaciones a lo auténticamente justo[12].

Así pues hay, según esta teología, dos justicias: una justicia divina absoluta y una justicia humana relativa.

El argumento esgrimido contra el positivismo relativista de que esta filosofía hace posible el Estado totalitario, de que «si la teoría positivista del Derecho es correcta, no hay posibilidad de combatir contra el Estado totalitario como monstruo de injusticia»[13] es un argumento político y, como tal, no puede, aun si fuera verdadero, demostrar nada contra el relativismo como principio epistemológico. La proposición de que sólo valores relativos son accesibles al conocimiento humano no puede refutarse por medio de la proposición de que en este mundo hay males, especialmente males sociales, es decir, realidades que algunos condenan como malas, mientras que otros —como ocurre con el Estado totalitario— alaban como buenas, incluso como una realización de una justicia más alta. Una afirmación puede ser verdadera aunque la creencia en su verdad pueda tener efectos que, desde uno u otro punto de vista, puedan considerarse como males, de la misma forma que una afirma-

ción puede ser falsa aunque la creencia errónea en su verdad pueda tener consecuencias que, desde uno u otro punto de vista, puedan considerarse como buenas. De ahí la famosa doctrina de Platón sobre las mentiras útiles. Además, la afirmación de Brunner de que el relativismo es responsable del Estado totalitario está en abierta contradicción con el hecho innegable de que la justificación clásica del Estado totalitario, como se señaló antes, fue proporcionada precisamente por esa filosofía que rechaza más que cualquier otra el relativismo y afirma enfáticamente la existencia trascendental de valores absolutos, esto es, la doctrina de las ideas de Platón, sobre cuya base este filósofo diseñó la constitución de su Estado ideal, que es una autocracia totalitaria en todos sus aspectos. Los ideólogos totalitarios siempre han hecho referencia, por esta razón, al absolutismo filosófico de Platón y han reconocido en el Estado platónico el modelo de sus proyectos políticos. Brunner no es muy coherente a este respecto. Pues en otro contexto hace a la Iglesia responsable del Estado totalitario. Dice así:

La Iglesia, que hoy protesta con razón contra la opresión que sufre en manos del Estado totalitario, haría bien en recordar que ella dio primero al Estado el mal ejemplo de la intolerancia religiosa empleando el brazo secular para salvaguardar por la fuerza lo que sólo puede brotar de un libre acto de voluntad. La Iglesia debería siempre recordarse a sí misma con vergüenza que ella fue la primera maestra del Estado totalitario en casi todos los aspectos[14].

La Iglesia dio ejemplo al Estado totalitario al usar al Estado para intervenir en la vida íntima: Inquisición, policía moral, monopolio de la propaganda, persecución de los disidentes y uniformidad impuesta por la coacción deben, en su mayor parte, apuntarse en su haber[15].

Esto es verdad. Pero la Iglesia pudo ser «la maestra del Estado totalitario en casi todos los aspectos» no porque ella representara «un positivismo carente de fe y enemigo de la metafísica y de la religión», sino porque enseñó justamente lo contrario que éste: la fe en la justicia absoluta.

La afirmación de Brunner de que no podemos inferir de la justicia imperfecta, y en este sentido sólo relativa, del Derecho positivo que exista solamente una justicia relativa y no absoluta se basa en una analogía falsa. No se puede comparar la idea de la justicia absoluta con la noción de línea recta y el sólo relativamente justo Derecho positivo con una línea recta realmente dibujada. Pues la justicia absoluta es la idea de un valor, mientras que la línea recta es una noción de geometría, es decir, de una ciencia dirigida a la realidad. Esta noción es pensable y puede ser definida de forma racional y no ambigua, aunque no pueda dibujarse realmente una línea recta que corresponda completamente a la definición. La idea de justicia absoluta, sin embargo, como la esencia de Dios,

está más allá del conocimiento humano; no es pensable y racionalmente definible, y de ahí que no sea definida por Brunner, quien se limita a asegurar que la conoce. Pero él no puede demostrar que lo que él —según su afirmación— sabe de la justicia absoluta constituya el contenido de la voluntad de Dios. Lo que él presenta como su conocimiento de la justicia absoluta es muy contradictorio y está lejos del «claro concepto» en el que debería transformarse el vago sentido que de lo justo y de lo injusto tiene cada uno, según la propia sugerencia de Brunner. Brunner interpreta mal el positivismo relativista al atribuir a esta filosofía la consideración de que el Derecho positivo es sólo relativamente justo porque no corresponde completamente a la justicia absoluta. Tal consideración presupondría, en efecto, la existencia de una justicia absoluta. El positivismo relativista considera que el Derecho positivo es sólo relativamente justo porque parte de la posición de que una justicia absoluta es incognoscible, de que se puede, religiosamente, creer en lo absoluto, y esto quiere decir en Dios, pero que no es posible comprenderlo; que tal cosa está, por su propia naturaleza, más allá del conocimiento humano y, consiguientemente, no puede ser objeto de ciencia, la cual nada tiene que ver con lo absoluto en general ni con la justicia absoluta en particular.

La teología de la justicia de Emil Brunner

Es evidente que, si hay una justicia absoluta, ésta sólo puede ser una. Si hay dos justicias, ninguna de ellas puede ser absoluta. Sin embargo, Brunner distingue no sólo entre una justicia absoluta y una justicia relativa, sino también entre dos clases de justicia absoluta. Por una parte, la justicia «terrenal» o «mundana», «el dar a cada uno lo que se le debe», la justicia del *suum cuique,* el principio de pagar el bien con bien el mal con mal, la justicia de la retribución, la «justicia de las instituciones de este mundo», la «justicia de los sistemas sociales», la justicia del «Estado» y, por otra parte, la «justicia celestial», la «rectitud de Dios», la «justicia bíblica», la «justicia de la fe», la que devuelve bien por mal y perdona al transgresor setenta veces siete, el principio del amor divino. Tras estas distinciones, afirma que desea tratar en su libro de la justicia terrenal, no de la celestial. La «justicia de las instituciones de este mundo»... «es la justicia que constituye el objeto del presente trabajo. Nuestro propósito es investigar sus orígenes y naturaleza, descubrir el principio que permite distinguir entre trato justo e injusto, entre crítica justa e injusta, entre salarios justos e injustos, entre Estado justo e injusto»[16]. Si el problema de la democracia es un problema de justicia, entonces la cuestión de si la democracia es un sistema social justo o injusto ha de ser decidida con arreglo a esta justicia terrenal y no con arreglo a la

justicia celestial. Pero ¿cómo es posible tratar con la justicia terrenal sin hacerlo con la celestial, cómo es posible distinguir entre un ordenamiento social justo y uno injusto sin fundamentar esta distinción en la justicia celestial, lo que sólo puede querer decir en la justicia divina, si, como subraya Brunner, sólo la norma sagrada de la justicia eterna divina es la unidad de medida con la que podemos medir el valor de las instituciones, la plomada con la que mantener derecho lo que edificamos?[17] ¿Cómo puede Brunner negarse a tratar de la «justicia de la fe», si la desintegración de la justicia, como afirma, es el resultado de «la pérdida de fe, por parte de los hombres, en el Derecho divino», de un positivismo «carente de fe» y enemigo de la metafísica y de la religión? Si la justicia «terrenal», como «justicia de las instituciones de este mundo» ha de distinguirse de la justicia «celestial», como «justicia de la fe», hemos de suponer que por la primera se entiende la justicia del ordenamiento social, establecido por los hombres sobre la tierra, como distinto del ordenamiento divino, establecido por Dios en el cielo. La justicia es «mundana» en la medida en que se refiere a cosas mundanas, a cosas de este mundo, especialmente a los ordenamientos sociales establecidos por los hombres. La justicia es «celestial» en la medida en que se refiere a cosas celestiales, a cosas que no son de este mundo. Por consiguiente, el conocimiento limitado a la justicia mundana o terrenal puede ser sólo conocimiento de una justicia relativa. Esta es precisamente la opinión del positivismo relativista, que rehusa ocuparse de la justicia celestial y limita el conocimiento a las cosas terrenas, en particular a los ordenamientos sociales humanos a los que esta filosofía —de la misma forma que la teología social de Brunner— atribuye sólo una justicia relativa.

Pero, examinando el asunto más de cerca, se percibe que la justicia «mundana» o «terrenal» que Brunner opone a la justicia «celestial», a la «justicia de la fe, la rectitud de Dios», es, según su opinión, también una justicia sobrenatural, divina. Dice así: «La idea de justicia y el concepto de una ley divina de justicia son una y la misma cosa»[18]. La justicia de las instituciones de este mundo es una justicia divina, porque este mundo ha sido creado por Dios; el orden de este mundo, el orden de la naturaleza, es expresión de la voluntad divina:

Para quien cree en el Dios de las escrituras reveladas, las disposiciones de la naturaleza son creaciones de la voluntad divina. Ellas son como y porque Dios las «llamó» a ser. «Y Dios dijo que fueran, y ellas fueron.» «Porque él habló, se hizo; él ordenó, y rápidamente se realizó.» Dios no es un *logos* inmanente del mundo, sino el legislador del mundo. La ley del mundo es la manifestación de una voluntad creadora. Y la ley de justicia es también la ley de una voluntad divina. Bajo el *suum cuique* está el orden de la creación, la voluntad del Creador que determina lo que a cada hombre le es debido. La ley, el ordenamiento de la creación, es ese orden primigenio al que apela todo hombre, aunque sea

sin darse cuenta, cuando piensa en la justicia. Lo que resulta confusamente captado por el sentido de justicia del hombre sencillo —por el sentido de justicia de todo hombre— se revela en la revelación divina como el orden establecido por el Creador[19].

La justicia que da a cada uno lo que le es debido, la justicia de la retribución —y ésta es la «justicia terrena»— es «la ley de justicia divina». Esta «se refiere a la asignación primigenia, al acto de creación, por el que cada hombre recibe lo que le es debido». Este «orden de la creación», en el que se manifiesta la voluntad del Creador, es, según, Brunner, «la ley natural cristiana»[20]. Es la «conexión entre la naturaleza y la voluntad de Dios, firmemente enraizada en la fe en la creación, que ha posibilitado que los teólogos y juristas cristianos se apropiaran de la concepción de la *lex naturae* y del *ius naturae*, del Derecho natural»[21]. Por tanto, según Brunner, hay no una sino dos justicias divinas absolutas: la justicia divina de la ley que devuelve bien por mal y la justicia divina de la retribución, la justicia del *suum cuique*, que devuelve bien por bien y mal por mal. Es difícil comprender por qué a una se le llama justicia «celestial» y a la otra justicia «terrenal», dado que ambas tienen su origen en Dios y, por consiguiente, en el cielo, en una esfera trascendental, y ambas expresan una voluntad divina, sobrenatural. El mismo Brunner dice a propósito de la justicia que él llama «terrenal», es decir, de la justicia del orden de la creación divina, que opone a la justicia «celestial»: «Este orden primigenio es por su propia naturaleza suprahumano, sobrenatural y eterno»[22]. ¿Cómo puede una justicia «terrenal» estar más allá de todo lo «terrenal», lo que quiere decir más allá de todo lo humano, natural, temporal? Es completamente incomprensible, para un no teólogo, cómo el principio de retribución, la norma según la cual quien hace un mal debe ser castigado, puede considerarse como justicia absoluta, si el principio contrario, el principio del amor, según el cual quien hace el mal debe no ser castigado sino perdonado, es reconocido como justicia absoluta, y cómo ambos principios, que se excluyen mutuamente, pueden constituir la voluntad de una y la misma autoridad absoluta[23]. Sin embargo, dado que el problema de la democracia se plantea únicamente dentro de la esfera de una de las dos justicias absolutas, de la justicia terrenal, puede dejarse de lado su muy problemática relación con la otra justicia absoluta, la justicia celestial. Nosotros solamente estamos interesados en la relación entre esa justicia divina absoluta que Brunner llama «terrenal», por una parte, y la justicia relativa de los ordenamientos sociales establecidos por los hombres en general y del Derecho positivo en particular, por otra. Pues la democracia es un ordenamiento social establecido por los hombres y para los hombres y, en cuanto ordenamiento jurídico, es Derecho positivo.

La afirmación de que existe una justicia absoluta implica necesariamente la asunción de que es posible conocer esta justicia. Pues, si la justicia absoluta fuera incognoscible, no sería admisible afirmar su existencia. Si, como evidentemente supone Brunner, la justicia divina absoluta del orden primigenio de la creación, el Derecho natural cristiano, puede ser conocido —y el trabajo de Brunner es un intento de presentarlo— surge la pregunta de por qué esta justicia terrenal no se encuentra realizada en la tierra, de por qué el hombre, aunque conoce o, al menos, es capaz de conocer la justicia absoluta, realiza solamente una justicia relativa. Si la razón de que la justicia de las instituciones humanas sea meramente relativa no es que la justicia absoluta sea desconocida o incognoscible, la única respuesta posible es que la justicia absoluta no puede ser realizada en la tierra porque no puede aplicarse a la realidad social, que por su propia naturaleza escapa a la regulación por medio de un ordenamiento de justicia absoluta. Aunque esta respuesta está expuesta a la objeción de que un ordenamiento que no sea aplicable a la realidad social no puede ser la justicia por la que clama el hombre que vive en esta realidad, ésta es, sin embargo, la respuesta de la teología social de Brunner. Dice así:

> Todo Derecho natural, toda teoría de la justicia que se fundamente en una ley absoluta y divina es, por su propia naturaleza, estático. La propia inmutabilidad de la ley divina es decisiva en este aspecto. La justicia, en esta acepción del término, es lo que se encuentra firmemente establecido, permaneciendo inalterable en todo tiempo. Esta inmutabilidad, sin embargo, está en cierto modo en oposición al flujo eterno de la historia. Todos aquellos cuyo pensamiento está gobernado por la realidad humana concreta, siempre cambiante, sienten que *toda* clase de Derecho natural, y, por consiguiente, *toda* forma de justicia inmutable, constituye un ultraje a la vida. Lo que ayer era justo, puede ser hoy una injusticia manifiesta... De ahí que la justicia deba cambiar con la vida que cambia[24].

Brunner admite que esta idea «da una cierta justificación a la afirmación de que toda justicia es relativa»[25]. Pero da mucho más que una «cierta justificación»; constituye una justificación completa del relativismo. Pues Brunner llega hasta afirmar que «*debe* haber una diferencia, si no una antítesis, entre el Derecho positivo y el Derecho natural. De ahí que la noción de justicia sufra necesariamente una modificación en su aplicación al Derecho positivo del Estado. Podríamos definir esta modificación como una mitigación debida a su adaptación a la realidad efectiva. Nace así la justicia relativa»[26]. Pero ¿cómo puede un ordenamiento estático, es decir, un ordenamiento que presupone permanencia

y que por ello se aplica sólo a una situación en la que el cambio no tiene lugar, ser adaptado a una situación de cambio incesante? La justicia relativa no es ni puede ser una adaptación de la justicia absoluta a la realidad social; la justicia relativa es el sustituto de la inaplicable justicia absoluta. Brunner dice muy correctamente:

> La justicia absoluta no sería justa, sino injusta, como sistema de Derecho estatal en la realidad dada. No serviría para el fin para el que la justicia ha de servir, esto es, para la sumisión a la ley divina de la vida, sino que tendría el efecto justamente opuesto. En el sistema del Derecho positivo, la justicia relativa es superior a la justicia absoluta porque la justicia absoluta no sería, desde el principio, más que una ficción, una mentira y un ultraje a la vida[27].

Esto significa que desde el punto de vista del hombre y de su esfuerzo por regular las relaciones sociales, un principio que pretende ser justicia, pero que debe considerarse como «una ficción, una mentira y un ultraje a la vida» no es justicia en absoluto. Si todos «los sistemas sociales que creamos los seres humanos son sólo relativamente justos», tal sistema relativamente justo no es, como sostiene Brunner, «solamente posible si nos guiamos por una idea de justicia absoluta, si alineamos lo que construimos por medio de la plomada de la justicia divina»[28]; porque no podemos guiarnos por una ficción, una mentira y un ultraje a la vida; una justicia divina que es una ficción, una mentira y un ultraje a la vida no puede ser la plomada por medio de la cual alineamos lo que construimos. Lo que la teología social de Brunner dice sobre la relación entre la justicia absoluta y la realidad social equivale exactamente a la afirmación del positivismo relativista: que tal justicia absoluta no existe; que lo que existe como ordenamiento normativo, es decir, lo que es válido, es el Derecho positivo, y ello quiere decir solamente una justicia relativa.

Discutiendo la cuestión de la relación entre el Derecho natural divino y el Derecho positivo del Estado, Brunner, de acuerdo con la doctrina del Derecho natural de los reformadores y de sus seguidores en los siglos XVII y XVIII, dice que del hecho de que un Derecho positivo esté en conflicto con el Derecho natural y sea, por ello, injusto, no se sigue que este Derecho positivo deba ser desobedecido: «Ningún Derecho estatal puede tolerar una competencia de este tipo presentada por un segundo sistema jurídico. Las leyes de un Estado que exista como tal en la realidad deben poseer el monopolio de la fuerza jurídica vinculante; el Derecho natural no debe pretender para sí fuerza jurídica vinculante si la seguridad jurídica del Estado no ha de quebrantarse»[29]. ¿Cuál es, entonces, la función de un Derecho natural que no es válido? Según Brunner, tiene «la función de un criterio». Pero si la justicia absoluta del Derecho

natural cristiano se refiere a una situación en la que no tiene lugar cambio alguno, este Derecho natural no puede servir como criterio de justicia de un ordenamiento dinámico que se aplica a una realidad social en continuo cambio. Esta teología social trata en vano de diferenciarse del positivismo relativista que tan apasionadamente rechaza.

Aunque Brunner subraya el carácter estático de la justicia divina absoluta del Derecho natural cristiano, de lo que infiere su antagonismo con el Derecho positivo, que, por causa de este antagonismo, es sólo relativamente justo, los principios que presenta como propios del Derecho natural cristiano no son en absoluto esencialmente estáticos y ciertamente no son necesariamente antagónicos con el Derecho positivo. Estos principios son, por el contrario, perfectamente realizables en el Derecho positivo y, en amplia medida, se encuentran efectivamente realizados en él. Estos principios son la libertad de práctica religiosa; el derecho del hombre a la vida, aunque limitado por el Derecho de la comunidad a infligir la pena capital y a imponer el deber del servicio militar; el derecho de propiedad privada; el derecho del hombre a obtener su sustento de la tierra por medio del trabajo de sus manos; el derecho del niño a un desarrollo adecuado[30]. Brunner pretende deducir estos derechos del «orden de la creación», que es el orden de la naturaleza tal como fue creada por Dios y que expresa su voluntad absolutamente justa. Esto significa que Brunner, a pesar de su oposición a la doctrina del Derecho natural racionalista, trata de deducir de la naturaleza, como lo hicieron los seguidores de esta doctrina, el fundamento de un ordenamiento social justo.

Es bastante sorprendente que una teología cristiana no encuentre la justicia absoluta de Dios en las Escrituras que, si son revelaciones de algo, lo son de Su justicia; y aún más sorprendentes son los argumentos ulteriormente utilizados por Brunner para justificar el dejar a un lado las Escrituras[31]. Estos argumentos no tienen aquí interés. Desde un punto de vista no teológico, resulta completamente comprensible que no se haga de las Escrituras el fundamento de una moderna teoría de la justicia. Pues lo que el Antiguo Testamento dice acerca de la justicia de Dios, especialmente el primitivo principio de «ojo por ojo y diente por diente», repugna a la moral cristiana de nuestro tiempo y está en abierto conflicto con el mandamiento de Cristo de amar incluso al que nos causa mal, mandamiento que resulta difícilmente aplicable en la realidad social. Por lo que respecta a la justicia política, la voluntad de Dios revelada tanto a través de Moisés como a través de Cristo apunta indudablemente hacia una teocracia, se la conciba como el reino histórico de David o como el futuro Reino de Dios sobre la tierra. Hoy en día incluso los teólogos se resisten a afirmar que la teocracia constituye la mejor forma de gobierno.

Si la revelación de las Escrituras no es la respuesta a la cuestión de la justicia divina, entonces la revelación de la voluntad de Dios en la naturaleza constituye la única fuente posible a la que dirigirse. Pero ¿cómo descubrir la voluntad de Dios en la naturaleza? O —formulándolo más correctamente— ¿qué podemos inferir del postulado básico de la teología cristiana de que la naturaleza, tal como realmente existe y es conocida por nosotros, ha sido creada y es gobernada por Dios, de que Dios, como dice el mismo Brunner, «es el legislador del mundo»?[32] Si del postulado fundamental de la teología cristiana pudiera extraerse alguna conclusión respecto a la cuestión de la justicia política, esta conclusión sólo podría ser negativa. Dado que el gobierno del mundo por parte de Dios ha de considerarse como el tipo ideal de gobierno —y éste es un argumento que se emplea con frecuencia— la democracia no es una forma de gobierno justa[33]. Los hombres no participan en el gobierno divino. Pero en vista del hecho de que en la realidad no sólo existen gobiernos autocráticos, sino también gobiernos democráticos y de que esos gobiernos democráticos, al igual que los autocráticos, sólo pueden existir por voluntad de Dios, la conclusión antidemocrática no es convincente. En realidad, no es posible ninguna conclusión sobre la justicia o injusticia de las instituciones sociales. Pues la consecuencia inevitable del postulado fundamental de la teología cristiana de la naturaleza es que todo lo que existe, existe por voluntad de Dios, que una existencia al margen o contra la voluntad de Dios es impensable. Consiguientemente, este postulado ha de eliminarse como base de una doctrina de la justicia que sea capaz de distinguir entre fenómenos sociales buenos y malos. La teología cristiana sólo puede fundamentar esta distinción en la revelación de las Escrituras, en la historia de la caída del hombre que se lee en el Génesis, en el mito del mal que penetra en el mundo divino. Es la doctrina de las dos naturalezas, una previa a la caída y otra posterior a ésta. Esta doctrina es un prerrequisito indispensable de toda teología moral y, consiguientemente, también de la teología de Brunner:

> El mundo secular, la vida que la justicia ha de gobernar, no es meramente el mundo creado por Dios, sino un mundo que ha abandonado el orden de la creación. La naturaleza humana tal como la conocemos no es simplemente la naturaleza humana creada por Dios, sino una naturaleza cuyo corazón y cuyo centro de gravedad han abandonado a Dios. De ahí que el concepto de naturaleza en la enseñanza cristiana sea doble, en cuanto que denota tanto el orden original como el que ha caído y violado ese orden original[34].

Pero el concepto de una naturaleza o un mundo no creados por Dios está en contradicción con el postulado fundamental de un mundo o una naturaleza creados por Dios. No puede deducirse de este postulado, de

la revelación de la voluntad de Dios en la naturaleza, sino solamente de la revelación de las Escrituras. Es por ello imposible fundamentar una doctrina teológica de la justicia en algo distinto de la revelación bíblica, de las enseñanzas de Moisés y de Jesús. Todo intento de deducir principios de justicia divina del «orden de la creación», es decir, de la naturaleza, implica la falacia lógica que consiste en derivar, a partir de lo que *es*, lo que *debe* o *no debe* ser. Los principios objetivos de justicia, pretendidamente deducidos de la naturaleza, son en verdad juicios de valor altamente subjetivos proyectados sobre la naturaleza y, si la naturaleza es interpretada como una expresión de la voluntad de Dios, son imputados por el intérprete a la intención del creador divino. Esto se aplica a todas las doctrinas del Derecho natural y especialmente al Derecho natural cristiano de la teología de Brunner. Dado que Brunner, como teólogo protestante, aprueba los sistemas económicos y políticos establecidos en el mundo occidental, descubre sus principios en el orden divino de la creación; y dado que desaprueba los sistemas económicos y políticos comunistas, no vacila en asegurar que Dios no los quiere. Aquí nos interesa únicamente la aplicación de esta teología de la justicia al problema de la democracia.

Libertad e igualdad según la teología protestante

Dado que la idea de la democracia es la idea de libertad, combinada con la idea de igualdad, debemos aprender ante todo lo que la teología cristiana ha de enseñarnos con respecto a estas dos ideas. De nuestro análisis de los fundamentos intelectuales de las antagónicas formas de gobierno se sigue que la libertad es el factor primario, y la igualdad sólo un factor secundario, en la estructura de la democracia. Es significativo, por ello, que, según la teología social de Brunner, «en la concepción cristiana del hombre, el hecho cardinal no sea la libertad, sino la relación del hombre con Dios, la soberanía de Dios»[35]. La relación del hombre con Dios es su sujeción a la voluntad soberana de Dios, que da lugar a la obligación de obediencia incondicional por parte del hombre. Aunque Brunner debe mostrar que hay algo así como la libertad del hombre que resulta compatible con su sujeción a Dios, y aunque trata de distinguir esta libertad de la fe de la libertad de la justicia cristiana —de la que nos ocuparemos más adelante— insiste mucho más en el principio de igualdad que en el de libertad. Distingue muy correctamente entre la igualdad meramente formal de los hombres[36], que consiste en que todos ellos están igualmente sometidos al Derecho, la igualdad ante la ley, y la igualdad de trato, el principio de que los hombres «*deben* ser tratados del mismo modo»[37]. Pero es consciente de que los hombres no son, en

realidad, iguales. «Los seres humanois *nunca* son iguales. La igualdad de trato solamente es posible porque y en la medida en que la desigualdad efectiva sea dejada de lado y no tomada en consideración por irrelevante»[38]. Por ello, la pregunta decisiva respecto a la justicia de trato es: ¿qué desigualdades son tan irrelevantes como para deber ser ignoradas al conferir derechos e imponer deberes a los hombres, y qué desigualdades son tan esenciales como para deber ser tomadas en consideración al establecer un ordenamiento social? Brunner afirma con gran énfasis que sólo la religión tiene una respuesta para esta pregunta:

Es una falacia creer que la proposición «los hombres son esencialmente iguales» se basa en la percepción. La simple percepción no nos dice nada acerca de lo que sea esencial o inesencial. Nos dice siempre y solamente que los hombres son iguales y desiguales. Pero ninguna experiencia puede decirnos si lo que es igual en todos es esencial —esencial en el sentido de ser lo único que haya de tomarse en consideración al distribuir algo, de tal manera que el tratamiento igual sea el tratamiento justo. Ello es, por el contrario, una convicción de la fe[39].

De ahí que sea necesario, para responder a la pregunta, recurrir al orden divino de la creación. Pero, en primer lugar, Brunner «no discute en qué casos es justificable dejar de lado la desigualdad y en qué casos no lo es». El solamente afirma lo siguiente: «El hecho de que se la pueda dejar siempre de lado y de que se la pueda dejar de lado con la plena consciencia de actuar con justicia deriva solamente de considerar al hombre como una parte de ese orden primigenio que tiene poder sobre él y sobre cualquier otro, y que ha preordinado lo que le es debido»[40]. Esta es una afirmación sin fundamento. El orden de la creación muestra solamente que existen diferencias. Pero no hay ni la menor posibilidad de inferir, a partir de la mera existencia de esas diferencias, una distinción entre diferencias esenciales y diferencias no esenciales. Brunner afirma repetidamente: «La observación empírica nos enseña que los seres humanos son tan iguales como desiguales, pero no nos dice si o hasta qué punto lo que es desigual es esencial»[41]. Pero dado que solamente conocemos el orden de la creación por medio de la «observación empírica», no podemos pretender aprender de esta clase de revelación más de lo que aprendemos de la observación empírica. La revelación de las Escrituras, es verdad, no nos es transmitida a través de la observación empírica de la naturaleza creada por Dios. Pero esta revelación tampoco contiene una respuesta a nuestra pregunta. La igualdad de los hombres que resulta de la enseñanza de las Escrituras de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, es la misma igualdad formal que se expresa en la igualdad ante la ley. Y la misma igualdad formal resulta del orden de la creación constitutivo del Derecho natural al que están sujetas todas

las criaturas sin atención a sus diferencias. En un capítulo dedicado al problema de «La base de la igualdad», dice Brunner que la respuesta a la cuestión de la relación justa entre igualdad y desigualdad la podemos encontrar en el orden primigenio de la creación, porque este orden «da a cada hombre lo que le es debido»[42]. Pero, al final del capítulo, leemos: «¿*Suum cuique* significa a cada hombre lo mismo? Ya hemos visto que éste no es el caso, que no sólo debe respetarse la igualdad de los seres humanos, sino también la desigualdad»[43]. Y en el capítulo siguiente, que trata de «La base de la desigualdad», leemos: «El secreto de la concepción cristiana de la justicia no es la igualdad, sino la mezcla de igualdad y desigualdad. Esta mezcla tiene, sin embargo, exactamente el mismo origen que la idea cristiana de igualdad»[44]. Pero la cuestión es la siguiente: ¿cómo se mezclan igualdad y desigualdad en la concepción cristiana de la justicia? Brunner piensa que puede acercarse a la respuesta sustituyendo el aspecto «físico» del problema por el aspecto «espiritual» del mismo. «Lo que cuenta no es el hombre físico sino el hombre espiritual, y ni siquiera el *hombre* espiritual, sino el principio espiritual en el hombre»[45]. Frente a la filosofía estoica,

la concepción cristiana no se basa en un principio espiritual impersonal, en un *nous* o *logos* que se difunda por todas las cosas, en una razón del mundo en la que participen sustancialmente todos los seres humanos, sino en la voluntad personal de Dios. El principio cristiano de la dignidad de la persona es incondicionadamente personal; el Dios personal crea al ser humano personal e individual y lo predestina a la comunión con El... De ahí que la individualidad no sea nunca no esencial, sino una parte integrante del ser humano, de la misma forma como también son partes integrantes de él las que son comunes a todos los hombres. Dios no ama a la humanidad en general, sino al individuo en su propia naturaleza, creada por El... Dios no crea proyectos esquemáticos, sino individuos. Al llamar a un hombre «Tú», El le otorga su propio e inconfundible semblante, su propia individualidad. La desigualdad que resulta de la individualidad ha sido tan creada por Dios como lo ha sido lo que es común a toda la humanidad[46].

Así pues, los hombres, en tanto que personalidades espirituales o individuos no son menos distintos entre sí de lo que lo son en tanto que seres físicos. De ahí que la teología de Brunner llegue a la siguiente conclusión: «No sólo la igualdad es voluntad de Dios, sino que también lo es la desigualdad, la naturaleza específica de cada ser humano individual y la naturaleza específica de cada especie individual»[47]. Esto, naturalmente, no es una respuesta a la pregunta de qué desigualdades son esenciales y cuáles no. En lugar de responder a esta pregunta, Brunner aborda el problema general de la relación entre el individuo y la comunidad. Afirma lo que sigue: «La comunidad sólo puede existir allí donde hay diferencia; sin diferencia, hay unidad, pero no comunidad. La comu-

nidad presupone un recíproco toma y daca, la comunidad es intercambio y complemento recíproco»[48]. En una comunidad los individuos son mutuamente dependientes. «En el cristianismo... esta dependencia mutua es el fin de la creación, la prueba y la preparación para el supremo destino de la asociación. Es un dogma del credo cristiano que ningún hombre es autosuficiente»[49]. Esta sabia afirmación no es particularmente propia de la teología cristiana y no constituye una solución al problema de la igualdad. Pero Brunner piensa que esta afirmación da pie a una «nueva concepción de la justicia»: «El *suum cuique* no puede interpretarse nunca como 'a cada uno lo mismo'. Los seres humanos son iguales, pues todos ellos tienen el mismo destino y la misma dignidad; son iguales en que todos ellos son responsables ante Dios; por tanto, todos ellos tienen el mismo derecho a ser reconocidos como personas»[50]. La igualdad en la dignidad o igualdad de todos los hombres en cuanto personas es la misma igualdad formal que la igualdad ante la ley del Estado o ante la ley natural. No aporta una respuesta a la pregunta decisiva. Acerca de la igualdad de los hombres como personas dice Brunner lo siguiente: «Pero esta igualdad en dignidad se combina con una diferencia de clase y de función y esta diferencia no es irrelevante o no esencial, sino que constituye un elemento del mismo destino. De ahí que le sea debido a cada hombre no sólo igualdad, sino también desigualdad; lo que quiere decir realmente que «a cada uno lo que le es debido» significa que le sea dado a cada uno lo que es inalienablemente suyo, lo que no es de otros»[51]. Esto es un ejemplo típico de respuesta que no constituye una respuesta en absoluto. Porque la cuestión acerca de lo que constituye una relación justa entre igualdad y desigualdad permanece abierta. Y no se añade nada afirmando: «Por lo cual, en la idea cristiana de la justicia, la igualdad y el igual derecho de todos son primarios, mientras que la diferencia de lo que es debido a cada uno en la asociación es, aunque no inesencial, secundaria»[52]; como tampoco añade nada la conclusión final: «La religión cristiana es la única que subraya por igual la igualdad y la desigualdad de los seres humanos y que reconoce tanto la independencia del individuo como su subordinación al conjunto social anclado en la voluntad de Dios. De ahí que únicamente el cristianismo pueda proteger a los hombres tanto del parcial individualismo como del también parcial colectivismo»[53]. Es superfluo hacer notar que no es necesario recurrir al orden divino de la creación para llegar a tales generalidades vacías, aun si fuera posible deducirlas a partir de aquella fuente, lo que, naturalmente, no es el caso.

La idea de libertad, como se ha subrayado, no ocupa el primer plano de la teología social, que se interesa sobre todo por la soberanía de Dios y que, por tanto, ha de concebir al hombre como sujeto a la voluntad de Dios y no como esencialmente libre. Sin embargo, dado que se supone

que el hombre no puede ser considerado como moralmente responsable si no es libre, esto es, si está determinado en sus acciones por una causa o autoridad externa, la teología social debe intentar conciliar la sujeción del hombre a Dios omnipotente con la libertad de ese mismo hombre. La autocontradicción implicada en este intento llega a ser evidente en la siguiente afirmación de Brunner: «Solamente en libertad puede realizar el hombre la voluntad de Dios como criatura que ama y que obedece por su propia y libre voluntad»[54]. La libertad del hombre, sujeto a la voluntad de Dios, la *libertas christiana,* es su obediencia. Esta, naturalmente, no es libertad en absoluto, o, lo que viene a ser lo mismo, es una libertad mística, la libertad de la fe. Dado que, como afirma Brunner, esta libertad «no entra en el ámbito de la teoría de la justicia»[55], podemos dejar el asunto sin discutirlo. La libertad política, como principio de justicia, «tiene su origen en la estructura del orden creado»[56]. Pero, de la misma forma que resulta imposible deducir, a partir de la soberanía de Dios, de Su voluntad omnipotente que todo lo determina, la *libertas christiana,* la libertad cristiana del hombre, resulta asimismo imposible deducir la libertad política a partir del orden de la creación, que constituye una ley estricta, a la que la ciencia natural llama ley de la causalidad. Dice Brunner acerca de este orden de la creación: «Cada criatura *debe* ser aquello para lo que Dios la ha creado, y, en la medida en que le ha sido dada libertad, es decir, en todo aquello que no es el cumplimiento de la ley de la creación en sí misma, cada criatura *debe* respetar el orden de la creación establecido por el Creador. *Debe* respetar a cualquier otra criatura como algo creado y querido por Dios»[57]. Brunner, es verdad, presenta una serie de libertades o derechos humanos, que ya hemos mencionado[58]. Pero no los deduce —ni puede deducirlos— del orden de la creación, sino que los proyecta en este orden, precisamente de la misma forma como lo hicieron los seguidores de la doctrina del Derecho natural de los siglos XVII y XVIII. Las libertades pretendidamente deducidas del orden divino de la creación son todas ellas libertades negativas, que constituyen restricciones al gobierno, como el derecho a la libertad de práctica religiosa, el derecho del hombre a su vida, el derecho de propiedad, la libertad en el uso de las facultades sexuales. Hay dos derechos que parecen implicar una función positiva del gobierno: el derecho del hombre a obtener su subsistencia de la tierra por medio del trabajo de sus manos o, formulándolo de forma más general, el derecho al trabajo, y el derecho de los niños a un desarrollo adecuado. Pero, con respecto al primero, Brunner afirma expresamente que no implica «una garantía constitucional por parte del Estado del derecho al trabajo»[59]. Con respecto al derecho a un desarrollo adecuado, el énfasis recae en la prohibición de toda «interferencia en el crecimiento sano, físico y mental, del niño»[60].

Lo más significativo es el hecho de que, entre las libertades que, según esta teología social, han sido directamente establecidas por la voluntad de Dios expresada en el orden de la creación, no se menciona la libertad positiva, el derecho del hombre a participar en el gobierno del Estado, la libertad de la democracia. Esta teología social no justifica a la democracia —como sí justifica, por ejemplo, a la propiedad privada— como algo comprendido en la voluntad de Dios. La democracia es un problema «de distribución del poder político». Su justicia depende de la justicia de sus leyes:

La justicia de las leyes que rigen en un Estado es en primera instancia independiente de quien promulga esas leyes y de quien es responsable de su puesta en práctica. Incluso un monarca absoluto puede promulgar leyes justas y gobernar con arreglo a la justicia. Y *vice versa,* incluso en una república o en una democracia, pueden crearse leyes injustas por voluntad de la mayoría y no crear las leyes justas que serían necesarias. La cuestión de la justicia de las leyes es por completo independiente de la distribución del poder en el Estado. Por el contrario, es un prejuicio fatal de los tiempos modernos creer que la constitución democrática o republicana garantiza por sí misma la justicia de la ley. El ejemplo clásico en contra de esta creencia es la democracia ateniense en la época posterior a Pericles. El factor decisivo no es quien ejerce el poder en el Estado, sino si el poder soberano realmente existente se guía por el conocimiento y el deseo de la justicia[61].

Esto significa que la democracia es tan buena o tan mala como la autocracia, que la libertad política, esto es, la participación de los gobernados en el gobierno, no es reconocida como un valor por esta doctrina. Esta teología sólo se interesa por la libertad negativa del liberalismo en su conexión con la propiedad privada. Sostiene, una y otra vez, que esta libertad es imposible sin la propiedad privada[62].

Debe admitirse que esta actitud de indiferencia hacia el problema de la libertad política, que es el problema capital de la democracia, es bastante coherente desde el punto de vista de la religión cristiana. Sus intereses vitales pueden ser tanto protegidos como violados bajo toda forma de gobierno; y determinados gobiernos autocráticos pueden incluso ser más favorables a la ideología cristiana que otros democráticos. Es también comprensible que una teología cristiana se interese más por la libertad frente al gobierno, esto es, por la libertad que supone una restricción al gobierno, que por la participación en el gobierno, pues la libertad religiosa constituye su principal preocupación. Menos comprensible es su apología de la libertad económica, su bastante sorprendente intento de fundamentar el derecho de propiedad privada en el divino orden eterno de la creación. Este, sin embargo, es un problema que discutiremos más adelante.

Es muy comprensible que Brunner, como leal ciudadano suizo, afirme: «Para evitar cualquier malentendido, debe decirse en seguida que la democracia, dadas las necesarias condiciones, es sin duda, la más justa de todas las formas de gobierno, porque da participación a cada ciudadano en la responsabilidad del ejercicio del poder político»[63]. Pero inmediatamente añade:

> Esta afirmación, sin embargo, de por sí implica que la democracia no es *en todas las circunstancias* el mejor sistema político, el que suministra la mejor garantía de la justicia. Esto sucede solamente en determinadas circunstancias que particularmente nosotros los suizos, que hemos vivido bajo instituciones democráticas más tiempo que ningún otro pueblo sobre la tierra, nos inclinamos demasiado a dar por supuestas. Hay circunstancias en las cuales la democracia puede ser el peor de todos los sistemas políticos —a saber, cuando el pueblo no está maduro para ella o cuando las condiciones sociales se encuentran tan desorganizadas que sólo una voluntad central fuerte, una «mano fuerte» es capaz de dominar la anarquía latente o manifiesta en el cuerpo social[64].

Este es un argumento que siempre se ha utilizado por los dictadores al derribar a un régimen democrático. Si la filosofía social presentada por Brunner aporta alguna justificación de la democracia, se trata sólo de una justificación altamente relativa y que, por tanto, no puede pretender tener ninguna ventaja, a este respecto, frente al positivismo relativista. Pero es dudoso que esta teología constituya incluso una justificación relativa de la democracia, si de lo que se trata es de una verdadera democracia, de un gobierno elegido sobre la base de un derecho de sufragio universal e igual. Se pregunta Brunner: ¿Es una exigencia de la justicia que este derecho [de voto universal e igual a todos los ciudadanos] exista? Su respuesta es: «Ciertamente no de forma primaria. No es una exigencia de la justicia que cada uno deba tener igual voz en el Estado, pues esto significaría tratamiento igual de los desiguales en una materia en la que la desigualdad es de la mayor importancia real. Los hombres no son igualmente capaces de reconocer lo justo ni tampoco igualmente capaces o deseosos de ponerlo en práctica»[65]. Esta respuesta está en absoluta concordancia con la falta de aprecio que esta teología social muestra por la libertad política. Significa ni más ni menos que considerar que una verdadera democracia, que garantice la participación en el gobierno al mayor número posible de ciudadanos, es injusta. Consiguientemente, Brunner rechaza la doctrina de la representación, que consiste en el principio de que los órganos elegidos por el pueblo están, si no legalmente, al menos políticamente obligados a ejecutar la voluntad del pueblo o, formulándolo más exactamente, en el principio de que el gobierno está obligado a ejecutar las decisiones de un parlamento elegido por el pueblo. Dice Brunner:

Los llamados representantes del pueblo no deberían decidir según lo que sus electores desean, sino con arreglo a lo que es justo. Y esto es precisamente lo que los ciudadanos verdaderamente democráticos esperan de ellos. Lo mismo vale para el gobierno. Este no ha de hacer lo que el pueblo desea, sino lo que es justo. En realidad, ni siquiera debe hacer lo que desea el cuerpo legislativo; debe hacer justicia, debe hacer lo justo. En una democracia genuina con un gobierno responsable, el gobierno no debe tomar en consideración en primer lugar la voluntad del pueblo, sino el bien público, la justicia. Allí donde el gobierno toma como punto de partida no lo que es justo, sino la voluntad del pueblo, la justicia del Estado está en una triste situación. El gobierno no es por su propia naturaleza realmente un «gobierno». El pueblo elige a un gobierno para que gobierne con arreglo a la justicia, no a un ejecutivo para que realice su voluntad»[66].

Esta es exactamente la definición soviética de «genuina» democracia. Dado que el término «democracia» no puede ser privado de su significado de gobierno *del* pueblo, la crítica de Brunner de la idea de «representación» equivale a la tesis de que el gobierno del pueblo no exige que el gobierno ejecute la voluntad del pueblo y que, por consiguiente, haya de ser elegido sobre la base del derecho de voto universal e igual de todos ciudadanos, sino que requiere, más bien, que el gobierno tome en consideración el bien del pueblo, es decir, actúe en interés del pueblo. Entonces, y sólo entonces, es en realidad el gobierno, por su propia naturaleza, el gobierno de una democracia genuina. No es asunto que nos afecte si esta doctrina es buena o mala políticamente. No estamos expresando juicios de valor políticos, y no tenemos ninguna duda de que el punto de vista de Brunner se basa en su creencia sincera en lo que considera justo. Lo único que nos interesa es que esta doctrina —presentada como resultado de consideraciones teológicas— no constituye ni una base teórica ni una defensa política de la democracia sino que puede, más bien, servir a tendencias antidemocráticas.

El punto de vista de Reinhold Niebuhr. La religión es la base necesaria de la democracia

Como el teólogo suizo Brunner, también el teólogo americano Reinhold Niebuhr hace responsable del totalitarismo a la filosofía positivista, es decir, no religiosa. Habla del «secularismo que intenta lograr una unidad cultural» dentro de una sociedad dividida en grupos opuestos de intereses materiales e intelectuales «a través del rechazo de las religiones históricas tradicionales»[67], y que, en su forma más sofisticada, «representa una forma de escepticismo que es consciente de la relatividad de todas las perspectivas humanas. En este aspecto se sitúa en el abismo

del nihilismo moral y amenaza a la vida en su conjunto con la ausencia de sentido. Crea así un vacío espiritual en el que penetran rápidamente y con facilidad religiones demoníacas»[68]. Por «religiones demoníacas» entiende, en primer lugar, el nacionalsocialismo y otras formas de nacionalismo extravagante[69]. Es la misma idea que expresa en la afirmación siguiente: «Un pesimismo coherente respecto a la capacidad racional del hombre para la justicia conduce invariablemente a teorías políticas absolutistas; pues mueve a la convicción de que sólo un poder preponderante puede obligar a los distintos componentes vitales de una comunidad a una concordia operativa»[70]. Además: «Los opositores más efectivos de un gobierno tiránico son hoy, como lo han sido en el pasado, hombres que pueden decir: 'debemos obedecer a Dios antes que a los hombres'. Su resolución es posible porque se encuentran en una situación de ventaja a partir de la cual pueden ignorar las pretensiones de los Césares demoníacos y desafiar el poder maligno que un determinado gobierno personifique»[71]. Si esta afirmación significa que la teología cristiana resiste y ha resistido siempre eficazmente a los gobiernos tiránicos, su verdad es muy dudosa. Pues la fuente de la cual la teología cristiana toma el argumento de que «debemos obedecer a Dios antes que a los hombres» suministra también el argumento siguiente: todos los gobiernos han recibido su poder de Dios; este argumento fue formulado por San Pablo con el definido propósito de emplearlo en favor de un César demoníaco, y desde entonces se ha empleado una y otra vez para apoyar a gobernantes tiránicos tales como Iván el Terrible de Rusia, Luis XIV de Francia, o Federico II de Prusia. Incluso Mussolini y Hitler encontraron teólogos cristianos que justificaron sus gobiernos. La teología cristiana no puede pretender ser reconocida como defensora de un determinado régimen político porque puede, y de hecho así lo ha hecho, justificar regímenes políticos opuestos, de la misma forma que puede, y así lo ha hecho, tanto defender como atacar la distribución de la propiedad, como lo muestra el excelente capítulo de Niebuhr sobre «La comunidad y la propiedad»[72]. «El recurso final contra las idólatras comunidades nacionales... debe encontrarse en el reconocimiento de la ley universal por parte de los individuos, que tienen una fuente de intuición moral más allá de las parciales y particulares comunidades nacionales»[73]. La religión es, según Niebuhr, la fuente de esta intuición. «Las ideas y tradiciones religiosas pueden no estar directamente implicadas en la organización de una comunidad. Pero son las fuentes últimas de los patrones morales de los que se derivan los principios políticos. En todo caso, tanto el fundamento como el remate de toda estructura cultural son religiosos; pues todo esquema de valores está determinado finalmente por la respuesta última que se dé a la pregunta última sobre el significado de la vida»[74]. La democracia moderna exige una base religio-

sa[75]. En consecuencia, la teología cristiana puede justificar el sistema político democrático más eficazmente que el secularismo escéptico, impedido por su rechazo de la religión y su pesimismo frente a la capacidad del hombre para la justicia.

La crítica de Niebuhr a la filosofía democrática tradicional no es muy coherente. Por un lado, reprocha a esta filosofía su pesimismo frente a la capacidad racional del hombre para la justicia. «Una sociedad libre —dice— exige alguna confianza en la aptitud de los hombres para lograr arreglos experimentales y tolerables entre sus intereses en competencia y para llegar a algunas nociones comunes de justicia que trasciendan a todos los intereses parciales»[76]. Esperar solamente arreglos «experimentales y tolerables» entre los intereses en competencia es el resultado característico de la opinión pesimista con arreglo a la cual la razón humana no es capaz de alcanzar soluciones perfectas, es decir, absolutamente justas, para los conflictos humanos. Niebuhr no dice que las «comunes nociones de justicia» a las que se refiere hayan de ser entendidas como nociones de justicia absoluta, aunque su recurso a la religión parece apuntar en esa dirección. A diferencia de Brunner, no exige expresamente que nuestros juicios de valor políticos se guíen por la idea de una justicia absoluta, porque es plenamente consciente de las limitaciones de la naturaleza humana, cuyos logros se encuentran, dice, «infectados por la corrupción del pecado»[77]. Consecuentemente, llega, como veremos, a una justificación de la democracia completamente relativista. Por otra parte, ve la razón de la insuficiencia de la justificación tradicional de la democracia «por la cultura liberal» en las «estimaciones excesivamente optimistas de la naturaleza humana y de la historia humana que se han encontrado históricamente asociadas con el credo democrático»[78]. El pesimismo frente a la capacidad racional del hombre para la justicia no es muy compatible con las estimaciones excesivamente optimistas de la naturaleza humana. El liberalismo no está necesariamente vinculado a una sobreestimación optimista de la naturaleza humana y ciertamente no lo está a «una confianza demasiado grande en la capacidad humana para trascender el autointerés»[79]. Hay muchos representantes del liberalismo, especialmente economistas liberales, que toman en cuenta al máximo las tendencias egoístas del hombre y ninguno de los filósofos liberales más importantes lleva tan lejos su confianza en la naturaleza humana como para considerar que un ordenamiento coercitivo sea superfluo. Justamente porque no tenía ninguna confianza en la naturaleza humana, uno de los representantes más destacados del liberalismo político, Wilhelm von Humboldt, a pesar de su individualismo político radical, reconocía al Estado como un «mal necesario»[80]. Niebuhr, que reprocha a la teoría democrático liberal su «confianza general en la existencia de una identidad entre el autointerés y el bienestar común»[81],

debe admitir que, si no hay una posibilidad de armonía entre autointerés y bienestar común, «toda forma de armonía social entre los hombres resultaría imposible; y, ciertamente, una versión democrática de tal armonía resultaría impensable»[82]. Subraya que «el mismo hombre que manifiesta esta capacidad» de trascender su autointerés, «muestra también en grados diversos el poder del autointerés y la subordinación de la mente al mismo»[83]. Ningún filósofo liberal ha ignorado este hecho. La crítica de Niebuhr se dirige contra un oponente imaginario, construido a la medida de su propósito. El cree que «la concepción cristiana de la naturaleza humana es más adecuada para el desarrollo de una sociedad democrática»[84] que la concepción liberal. Pero no existe solamente la concepción pesimista cristiana del hombre como «infectado por la corrupción del pecado», sino también la creencia cristiana en el hombre como imagen de Dios, que es ciertamente más optimista de lo que podría serlo cualquier concepción liberal de la naturaleza humana.

«El coherente optimismo de nuestra cultura liberal», dice Niebuhr, «ha impedido a las sociedades democráticas tanto calibrar correctamente los peligros de la libertad como apreciar plenamente a la democracia como la única alternativa a la injusticia y a la opresión»[85]. De ahí que su tarea sea la de mostrar que la democracia es la única alternativa a la injusticia, y esto significa que la democracia es la realización de la justicia absoluta. Pues si se demostrara que la democracia es sólo relativamente justa, esta democracia no podría ser la «única» alternativa a la injusticia. Esta es la diferencia decisiva entre una justicia absoluta y otra meramente relativa: que sólo la primera, pero no la segunda, excluye la posibilidad de otra justicia. El juicio de que una norma o una institución social es relativamente justa significa que es justa sólo bajo determinadas condiciones; consiguientemente, este juicio implica que, bajo otras condiciones, la norma o la institución en cuestión podrían no ser justas y que una norma o institución distinta, o incluso opuesta, podría ser justa. Sólo el juicio de que algo es absolutamente justo, es decir, justo bajo todas las condiciones posibles, excluye esa posibilidad. Sin embargo, la filosofía política de Niebuhr, basada en «convicciones religiosas y teológicas»[86], está lejos de dar cumplimiento a esta tarea. Pues está en abierta contradicción con la naturaleza propia de sus fundamentos religioso-teológicos, dado que es una forma inconfundible de relativismo político.

Relativismo religioso

Podría parecer a primera vista que Niebuhr, como consecuencia de sus convicciones religioso-teológicas, rechaza el relativismo. El considera que el «empleo de un poder de limitación de la libertad» por los gober-

nantes y por la comunidad sería «puramente arbitrario si no se encontrara informado por algunos principios generales de justicia, que definen el orden correcto de la vida en una comunidad». Estos «principios generales de justicia» son, según afirma expresamente, el «Derecho natural». Hace referencia al hecho de que «no hay comunidades vivas que no tengan algunas nociones de justicia, más allá de sus leyes históricas, por medio de las cuales tratan de medir la justicia de las leyes que promulgan». Descubre, evidentemente con pesar, «que en el estadio actual del pensamiento democrático liberal, la teoría moral ha llegado a ser demasiado relativista como para hacer la apelación al Derecho natural tan plausible como en otros siglos» y subraya otra vez que «cada sociedad humana tiene algo así como un concepto del Derecho natural; pues asume que hay principios de justicia más inmutables y puros que los que de hecho están incorporados a sus obviamente relativas leyes»[87]. «La pregunta final a dirigir a quien propone una sociedad libre y democrática», afirma, «es si la libertad de una sociedad debería extenderse hasta el punto de permitir que esos principios sean puestos en cuestión». Pregunta: «¿No deberían estos principios estar situados más allá de toda crítica o rectificación? Si los mismos están sujetos al procedimiento democrático y se les hace dependientes de los estados de ánimo y de los caprichos de las diversas comunidades y épocas históricas, ¿no habremos sacrificado el criterio último de justicia y de orden, el criterio a través del cual podemos poner límites a los impulsos desordenados, tanto individuales como colectivos?»[88]. La respuesta a esta pregunta no puede ser sino afirmativa. Pues si los principios de la justicia o del Derecho natural están sujetos a la crítica en el procedimiento democrático, son posibles ideas muy diferentes e incluso contradictorias acerca de lo que sea justo, y entonces el criterio «último» de justicia resulta, en efecto, sacrificado. De ahí que deba afirmarse que los principios de justicia no son accesibles a la razón crítica, sino que sólo resultan derivables de la creencia religiosa. Esto es lo que Niebuhr parece mantener. Dice lo siguiente: «Cada sociedad necesita principios operativos de justicia, como criterios para su Derecho positivo y su sistema de restricciones a la libertad. Los más profundos de estos criterios trascienden, en efecto, a la razón y tienen sus raíces en concepciones religiosas sobre el sentido de la existencia»[89]. Esto significa que Niebuhr cree en la existencia de un Derecho natural como criterio de justicia para el Derecho positivo y que este Derecho natural tiene su fuente en la religión. Dado que él identifica religión con cristianismo, religión significa creencia en un Dios absolutamente justo. De ahí que un Derecho natural basado en la religión cristiana necesariamente pretenda representar la justicia absoluta. Solamente como tal justicia absoluta puede constituir ese criterio para el Derecho positivo en el que Niebuhr piensa. Para ser tal criterio, el De-

recho natural debe ser diferente del Derecho positivo, y la diferencia consiste solamente en que el Derecho natural es, o pretende ser, absolutamente justo, mientras que el Derecho positivo es sólo relativamente justo; todos los Derechos positivos son sólo relativamente justos, es decir, justos bajo una determinada condición, bajo la condición de que se presuponga algún valor social que el Derecho deba realizar, pero sin poder pretender que este valor sea absolutamente supremo y, por consiguiente, el único que deba ser realizado si entra en conflicto con algún otro. Si también el Derecho natural es sólo relativamente justo, si un sistema de Derecho natural no puede presentarse con la pretensión de ser el único Derecho natural posible, si hay diversos, e incluso contradictorios, sistemas de Derecho natural, surge la pregunta de cuál de los diferentes sistemas de Derecho natural debe ser adoptado como criterio para el Derecho positivo; una doctrina relativista del Derecho natural no tiene respuesta para esta pregunta. En tal caso, el Derecho natural no tiene ninguna ventaja sobre el Derecho positivo. Porque la diferencia entre un sistema de normas que se presenta como Derecho natural y un sistema de normas que tiene el carácter de Derecho positivo es exactamente la misma que se da entre dos sistemas de Derecho positivo, y esto significa que no hay una razón absoluta para preferir uno a otro, porque la pregunta decisiva de cuál es el valor último que debe realizarse permanece sin respuesta. Un Derecho natural relativo es una contradicción en los términos.

Es precisamente a un Derecho natural relativo de este género a lo que apela Niebuhr como criterio necesario para el Derecho positivo. Pues, aunque insiste en la creencia en un Derecho natural basado en la religión cristiana como criterio para el Derecho positivo, no acepta, en último análisis, la consecuencia de que los principios del Derecho natural no deben estar sujetos a la crítica ni, por consiguiente, al procedimiento democrático, es decir, no niega la posibilidad de que haya diferentes ideas sobre el contenido del Derecho natural sin ninguna posibilidad de decidir cuál de estas ideas es la correcta. Pues admite «que no hay ninguna realidad histórica, sea iglesia o gobierno, sea razonamiento de hombres simplemente juiciosos o de especialistas, que no esté implicada en el devenir y en la relatividad de la existencia humana; que no esté sujeta al error y al pecado, y que no tenga la tentación de exagerar sus errores y pecados si se hace a los mismos inmunes a la crítica»[90]. Esta es la razón de que «cualquier afirmación histórica» acerca de los «principios de justicia», esté «sujeta a rectificaciones. Si llega a ser inconmovible, destrozará algunas de las potencialidades de una justicia más alta, que el espíritu de una generación no puede anticipar, en la vida de épocas posteriores»[91]. Sin embargo, los principios de justicia o de Derecho natural existen solamente en «afirmaciones históricas». No

sabemos nada de esos principios que no se haya expresado en «afirmaciones históricas»; y si estas afirmaciones se refieren sólo a una justicia relativa, no podemos tener conocimiento de una justicia absoluta o Derecho natural en el verdadero sentido del término, y no tenemos título alguno para sostener la existencia de tal justicia absoluta o de tal Derecho natural. No hay entonces ninguna razón para suponer que la justicia que el espíritu de una generación es capaz de alcanzar sea «más alta» que la alcanzada por otra generación. Además, los principios de justicia, formulados en afirmaciones históricas, no solamente cambian de una generación a otra sino también de una sociedad a otra dentro de la misma generación y de un grupo a otro dentro de la misma sociedad.

Niebuhr evita cuidadosamente referirse a una justicia absoluta. No habla de la justicia del Derecho natural en su relación con el Derecho positivo en términos superlativos. Dice solamente que los principios del Derecho natural son «más inmutables y puros» que los incorporados en el Derecho positivo, «obviamente relativo». Pero si el Derecho natural es sólo «más» inmutable que el Derecho positivo, si está también sujeto a cambios y no es absolutamente inmutable, entonces también el Derecho natural es relativo. Y si tanto uno como otro están sujetos a cambios, entonces surge la pregunta de por qué uno es más inmutable y puro y el otro menos; y esta pregunta no puede encontrar respuesta en una filosofía relativista de la justicia como la presentada por Niebuhr. Si los únicos principios de justicia o de Derecho natural conocidos por los hombres y, en cuanto tales, aplicables a la realidad social, son los expresados en afirmaciones históricas, y si esas afirmaciones están sujetas a rectificaciones porque lo están al error y al pecado y no pueden, por tanto, pretender representar una justicia absoluta sino sólo una justicia relativa, entonces no hay diferencia alguna entre la filosofía de la justicia de Niebuhr y la teoría moral relativista que el mismo Niebuhr rechaza por la razón de que esta teoría no apela al Derecho natural como criterio plausible para el Derecho positivo. Pues esta teoría moral relativista afirma exactamente lo mismo que Niebuhr subraya: que las ideas que los hombres tienen sobre la justicia representan sólo valores relativos y no absolutos. Dice Niebuhr:

Las teorías del Derecho natural que derivan de la razón principios absolutamente válidos de la moral y de la política, introducen invariablemente aplicaciones prácticas contingentes en la definición del principio[92].

Los principios de moralidad política, al ser de por sí más relativos que los de la moralidad pura, no pueden establecerse sin introducir factores relativos y contingentes[93].

Si una teoría del Derecho natural insiste en que la igualdad absoluta es posible en una sociedad, se transforma en ideología de algún grupo rebelde que no reconoce que las desigualdades funcionales son necesarias en todas las socie-

dades, aun cuando puedan ser excesivas en la sociedad que se trata de atacar. Por otra parte, si las desigualdades funcionales son definidas exactamente, las definiciones contendrán con seguridad justificaciones dudosas de algunos privilegios funcionales detentados por las clases dominantes en la cultura que aventura la definición[94].

Aunque los conceptos del Derecho natural no contengan la contaminación ideológica de una clase o nación particular, expresarán con seguridad la imaginación limitada de una época particular, que no llega a tomar en consideración nuevas posibilidades históricas. Solamente esto justificaría la libertad básica de una sociedad democrática, en la cual ni siquiera los presupuestos morales sobre los que se asienta la sociedad se encuentran a salvo de un escrutinio y reexamen constantes. Solamente por medio de una libertad así puede evitarse la detención prematura de nuevos elementos de vitalidad en la historia[95].

Una sociedad que exime de la crítica a los principios últimos encontrará dificultades en sus relaciones con las fuerzas históricas que han hecho de estas verdades una posesión suya particular[96].

Estas son afirmaciones que podría suscribir incondicionalmente el relativista más radical.

Niebuhr, sin embargo, acomete el desesperado intento de mitigar de algún modo la impresión que pudiera causar su antiabsolutista teoría de la justicia relativizando su propio relativismo. Piensa que hay diferentes grados, «una escala descendente de relatividad». «El principio moral puede ser más válido que los principios políticos que se derivan de él. Los principios políticos pueden tener una validez mayor que las aplicaciones específicas por medio de las cuales estos principios se hacen relevantes para una situación particular»[97]. La relatividad no es una cualidad que, como el calor, admita diferentes grados. La relatividad de un valor consiste en su carácter condicionado, y no hay posibilidad de que sea más o menos condicionado. Un valor moral o político es condicionado o incondicionado. No hay estadios intermedios. Y lo mismo vale para el concepto de validez. Que una norma referente a una determinada conducta humana es válida significa que el hombre debe comportarse de una determinada forma y que debe no comportarse de la forma opuesta. No hay estadios intermedios. Una norma general puede ser más o menos efectiva, es decir, ser obedecida o no obedecida en más o menos casos. Pero su validez no se identifica con su efectividad. Aunque no sea obedecida en un caso concreto y no sea, por tanto, efectiva en ese caso, es válida, y sólo si es válida puede ser desobedecida. La doctrina de un relativismo relativo es tan insostenible como lo es la doctrina de un absolutismo relativo, es decir, la doctrina de un Derecho natural relativo.

La tolerancia sobre una base religiosa

Niebuhr indica muy correctamente que una de las condiciones esen-

ciales de la democracia es la tolerancia y no ignora el hecho de que la tolerancia presupone el relativismo. Dice lo siguiente: «La vida democrática requiere un espíritu de tolerante cooperación entre los individuos y los grupos... La democracia puede ser desafiada desde fuera... Pero su peligro interno reside en el conflicto entre diversas escuelas y tipos de idealistas, que profesan ideales diferentes pero muestran una común convicción de que los propios ideales son perfectos»[98]. Que un ideal sea perfecto significa que este ideal representa un valor absoluto. Refiriéndose a la democracia, dice así: «Toda devoción absoluta para con fines políticos relativos (y todos los fines políticos son relativos) constituye una amenaza para la paz de la comunidad»[99]. Esto significa que la democracia presupone el relativismo. Pero Niebuhr acaricia la ilusión —y, como teólogo, probablemente no tiene otra opción— de que el relativismo político pueda basarse en la religión. Sin embargo, la religión, por su propia naturaleza, es una creencia en un valor absoluto, en un ideal perfecto, porque es creencia en Dios, quien es la personificación de la perfección, lo absoluto por excelencia. Una creencia religiosa que admita que el objeto de su creencia constituye no un valor absoluto, sino sólo un valor relativo, que ese objeto representa no una verdad absoluta, sino sólo una verdad relativa y que, en consecuencia, otra religión, la creencia en otro Dios, otro valor, otra verdad, no se encuentran excluidas y deben, por tanto, ser toleradas, es una contradicción en los términos. La teología relativista de Niebuhr se basa en esta contradicción.

Niebuhr identifica muy correctamente el problema decisivo en la necesidad de mantener la armonía social, es decir, la libertad y la paz, a pesar de las diversidades religiosas y culturales. Dice que la solución de este problema «requiere una forma muy alta de compromiso religioso. Exige que cada religión, cada versión de una determinada fe, trate de proclamar sus más profundas convicciones conservando, sin embargo, un reconocimiento humilde y contrito del hecho de que todas las expresiones de fe religiosa efectivamente existentes están sujetas a la contingencia y relatividad históricas. Un reconocimiento así crea un espíritu de tolerancia y hace que todo movimiento religioso o cultural vacile antes de pretender una validez oficial para su forma de religión o de pedir un monopolio oficial para su culto»[100]. No va tan lejos como para decir que la fe religiosa se refiere sólo a un valor relativo o a una verdad relativa. Limita la relatividad a la expresión de la fe. Alude a «la diferencia entre la majestad divina y el carácter de criatura de los seres humanos; entre el carácter incondicionado de lo divino y el carácter condicionado de toda empresa humana»[101]. El carácter «incondicionado» de lo divino es el carácter absoluto de Dios, que es el objeto propio de la fe religiosa. Es sólo la «expresión» de la fe religiosa la que, como empresa humana, es considerada por Niebuhr como condicionada, es decir, como

relativa. Pero el significado propio de la expresión de la fe en Dios es que la verdad o el valor así expresado es absoluto. El carácter relativo o absoluto de un símbolo —como expresión de una idea— depende del significado del símbolo. No es el acto psicológico de expresar una idea, sino el significado de este acto, lo que tiene un carácter absoluto o relativo. La expresión de una idea es absoluta si por medio de esta expresión se significa una verdad o valor absolutos y es relativa si solamente se entiende o se expresa una verdad o valor relativos. Por consiguiente, si el objeto al que la expresión se refiere se supone que es absoluto —y el objeto al que se refiere la expresión de fe religiosa, Dios, es *lo* absoluto— la expresión no puede ser considerada relativa. Dice Niebuhr: «La fe religiosa debe... alentar a los hombres a moderar su natural soberbia y a alcanzar una consciencia suficiente de la relatividad de sus propias afirmaciones incluso cuando éstas versan sobre la verdad más fundamental»[102]. Una «verdad fundamental» es evidentemente «la respuesta última que se da a la pregunta básica sobre el sentido de la vida» que determina, en definitiva, «cualquier esquema de valores»[103]. La respuesta última a la pregunta última sobre el sentido de la vida sólo puede ser una verdad absoluta. Pero admitir que una afirmación sobre una verdad religiosa tiene sólo un carácter relativo significa que la verdad a la cual la afirmación se refiere es sólo una verdad relativa —es decir, no última, no absoluta— y que, por consiguiente, no es una verdad religiosa, en el sentido específico de este último término. Dice Niebuhr: la fe religiosa debe enseñar a los hombres «que su religión es con mayor seguridad verdadera si reconoce el elemento del error y del pecado, de la finitud y de la contingencia que se deslizan en las afirmaciones referentes incluso a las verdades más sublimes»[104]. Declarar que una afirmación es ciertamente verdadera, si debe admitirse por otra parte que esta afirmación es posiblemente falsa constituye una contradicción bastante paradójica. Si el contenido de la fe del hombre se fundamenta en afirmaciones o expresiones de verdades últimas hechas por otros hombres, y si la expresión humana de la fe constituye siempre una verdad sólo relativa, ninguna fe puede pretender estar en posesión de una verdad absoluta; y en ese caso no hay ninguna fe que pueda pretender tener un carácter propiamente religioso. Pues lo que distingue a una fe religiosa de las opiniones seculares es precisamente la pretensión de la primera de referirse a lo absoluto. Sin embargo, si un cristiano cree que su fe religiosa se basa en la revelación, es decir, en afirmaciones o expresiones hechas por Dios o por el Hijo de Dios, entonces no puede admitir que «el elemento del error y del pecado, de la finitud y de la contingencia» pueda deslizarse en estas afirmaciones o expresiones. La distinción de Niebuhr entre una fe religiosa en lo absoluto y una expresión de esa fe meramente relativa, en cuanto humana, sólo tiene sentido si se presupone

que Dios, es decir, la verdad absoluta y el valor absoluto, está situado, en su trascendencia, tan más allá del hombre que ni el conocimiento racional de éste ni su fe irracional pueden alcanzarlo, y que, por consiguiente, cualquier expresión de esta fe está sujeta a error y, por tanto, sólo puede pretender tener una verdad relativa. La consecuencia inevitable de esta posición, según la cual Dios como absoluto no es accesible al hombre, es que el hombre no puede hacer afirmación alguna acerca de las cualidades o funciones de Dios, de Su voluntad o de Sus intenciones. La teología de un Dios tan trascendente no puede tener ningún impacto social. La voluntad de un Dios absolutamente desconocido e incognoscible para los hombres no puede aplicarse a la sociedad humana.

El error fundamental de Niebuhr es pensar que puede fundamentar el relativismo en la «humildad religiosa». «El punto real de contacto entre democracia y religiosidad profunda reside en el espíritu de humildad que la democracia exige y que debe ser uno de los frutos de la religiosidad»[105]. «Con arreglo a la fe cristiana», dice, «la soberbia, que trata de ocultar el carácter condicionado y finito de todo empeño humano, es la quintaesencia misma del pecado»[106]. Pero la religión cristiana no es, de acuerdo con su propio significado, un empeño humano, sino divino; se trata de algo revelado por Dios e impreso por El en el corazón del hombre. Incluso el más exagerado orgullo que ponga un hombre en esta religión no constituye ni puede constituir un pecado, porque este orgullo no trata de ocultar el carácter condicionado y finito de un empeño humano. Es el orgullo natural de un hombre que está seguro de una verdad absoluta, divina. Y este orgullo es compatible, porque actúa como elemento compensatorio de ella, con la más sincera humildad que se manifiesta en la sumisión incondicional a esta verdad absoluta. La humildad religiosa es una emoción demasiado ambivalente como para constituir la base de una decisión entre democracia y autocracia.

La tolerancia presupone la relatividad de la verdad que se mantenga o del valor que se postule; y la relatividad de una verdad o de un valor implica que la verdad o el valor opuestos no sean excluidos por completo. Esta es la razón por la cual la expresión de una verdad opuesta o la propaganda en favor de un valor opuesto no deben ser suprimidas. Si los hombres que comparten una determinada creencia religiosa adoptan, en su calidad de miembros del gobierno de un Estado, una política de tolerancia hacia otras religiones, su decisión no está determinada por su irracional creencia religiosa en lo absoluto, sino por su altamente racional deseo de preservar la paz, junto con la libertad, en la comunidad. En el conflicto entre sus opiniones religiosas y sus opiniones políticas, prevalecen estas últimas. Que toleren una religión que está en oposición con la suya propia, que su política presuponga el relativismo, mientras que su religión presupone el absolutismo, es algo incoherente. Niebuhr

cita la afirmación de Chesterton según la cual «la tolerancia es una virtud de gente que no cree en nada»[107]. Esta afirmación es ciertamente exagerada. La tolerancia es, más bien, una virtud de gente cuyas convicciones religiosas no son lo suficientemente fuertes como para triunfar sobre sus inclinaciones políticas y no hacerles incurrir en la incoherencia de reconocer la posibilidad y la legitimidad de otras convicciones religiosas. Es precisamente sobre esta inconsistencia sobre lo que se fundamenta una ideología religiosa de la democracia. Pero debe admitirse que la ideología más eficaz no es necesariamente la más coherente.

Niebuhr, al estar a favor de la tolerancia democrática que presupone una concepción relativista, ha recurrido a la contradictoria construcción de un relativismo religioso, porque, en tanto que teólogo cristiano, no puede aceptar el relativismo de una filosofía racionalista, antimetafísica, areligiosa, escéptica. Se refiere a tal filosofía, en un pasaje ya citado, como «secularismo que intenta lograr una unidad cultural a través del rechazo de las religiones históricas tradicionales»[108] y afirma que «en su forma más sofisticada el secularismo representa una forma de escepticismo que es consciente de la relatividad de todas las perspectivas humanas»[109]. Pero el relativismo religioso de Niebuhr, que insiste en la relatividad de toda empresa humana, no parece ser muy diferente de este escepticismo sofisticado. Según Niebuhr, la diferencia consiste en el hecho de que este secularismo escéptico «se sitúa en el abismo del nihilismo moral y amenaza a la vida en su conjunto con la ausencia de sentido. Crea así un vacío espiritual en el que penetran rápidamente y con facilidad religiones demoníacas». Por religiones demoníacas —como se señaló— entiende, en primer lugar, el nacionalsocialismo. Pero un pensador que está tan profundamente comprometido con una concepción relativista de la realidad social como para considerar que incluso la fe religiosa es compatible con el relativismo no debería compartir la tradicional y equivocada interpretación que de la filosofía positivista hace la metafísica dogmática. El escepticismo no quiere decir que el conocimiento sea imposible. Que toda verdad sea relativa no significa que no exista ninguna verdad, del mismo modo que la opinión de que todos los valores morales son sólo valores relativos no significa que no haya valores morales en absoluto; y la vida no carece de sentido para quien admite que otras personas pueden atribuir a la vida un significado distinto del que él encuentra en ella. El hecho de que una filosofía racionalista rehúse llenar la esfera trascendental situada más allá de la experiencia humana con los productos de una imaginación nutrida por los deseos y temores de los hombres no la hace de ninguna forma responsable del crecimiento de las religiones demoníacas. Impedir que tales religiones lleguen a existir no es tarea de la filosofía positivista, que se mantiene apartada de toda clase de religión. Es la tarea propia de la religión que

pretende ser la religión verdadera. El vacío espiritual que una «religión demoníaca» puede llenar corresponde al ámbito de la esfera trascendente sobre la que la filosofía positivista no tiene pretensiones, pero que constituye el terreno específico de la religión cristiana. Si había un vacío espiritual en el que la religión nazi penetró rápidamente, ese vacío había sido dejado por el cristianismo. Constituye un inadmisible endoso de responsabilidad preguntar por qué la filosofía positivista, y no más bien el cristianismo, no ha conseguido impedir que el nacionalsocialismo llene ese vacío espiritual. Y si el relativismo constituye la respuesta a esta pregunta, es más bien el relativismo de una religión, un relativismo religioso, como el sostenido por Niebuhr, el que debería ser hecho responsable del triunfo de otra religión, que en su carácter diabólico mantiene la ilusión del absolutismo. Pero la religión nazi es sólo la superestructura ideológica de un movimiento real que tiene sus causas en circunstancias económicas y políticas y no en la insuficiencia de un sistema filosófico o religioso. Y este movimiento real no ha sido abatido por una filosofía o religión perfeccionadas, sino por la dureza de los hechos.

La filosofía de la democracia de Jacques Maritain

Un intento muy notable de poner en relación la democracia con la religión cristiana ha sido llevado a cabo por el filósofo católico Jacques Maritain en su libro *Christianisme et démocratie*. Maritain afirma que el ideal democrático tiene su origen en la inspiración evangélica[110], es decir, en la enseñanza del Evangelio, y que los principios democráticos se han desarrollado en la conciencia profana por la acción del fermento evangélico[111]. Va tan lejos en este sentido que sostiene que la democracia no se ha realizado todavía. La democracia burguesa, es decir, la democracia atea, no es la democracia verdadera porque niega el Evangelio, porque el principio de la democracia y el principio del cristianismo se han separado en ella. Para llegar a ser una democracia «real», la democracia debe llegar a ser enteramente humana, y sólo puede llegar a ser enteramente humana haciéndose cristiana. Así pues, la verdadera esencia de la democracia sólo puede realizarse haciéndose cristiana[112].

Esta es una estratagema en cierto modo similar a la empleada por la doctrina soviética de la democracia, la cual afirma también que, para llegar a ser una democracia «real», la democracia burguesa, meramente formal, debe transformarse en una democracia enteramente humana. La diferencia consiste solamente en que, de acuerdo con la doctrina soviética, la democracia, para llegar a ser enteramente humana, no ha de hacerse cristiana, sino socialista.

Aunque Maritain subraya que la esencia de la democracia es el cristianismo, debe admitir, sin embargo, que el cristianismo, en cuanto creencia religiosa, es indiferente con respecto a la vida política. Dice así:

> Es claro que el cristianismo y la fe cristiana no pueden considerarse subordinados a ningún sistema político, ni, por tanto, a la democracia como forma de gobierno o como filosofía de la vida humana y de la política. Esto se deriva de la distinción fundamental introducida por Cristo entre las cosas que pertenecen al César y las que pertenecen a Dios... A la fe del alma cristiana no se le impone ninguna doctrina u opinión de origen simplemente humano, por verdadera que pueda ser, sino solamente aquello que ha sido revelado por Dios. Se puede ser cristiano y buscar la salvación luchando por cualquier régimen político, a condición de que no viole el Derecho natural ni la ley de Dios. Se puede ser cristiano y buscar la salvación defendiendo una filosofía política distinta de la filosofía democrática, al igual que se podía ser cristiano en la época del Imperio Romano, aun aceptando el régimen social de la esclavitud, o en el siglo XVIII, aun aceptando el régimen político de la monarquía absoluta[113].

Es difícil de entender cómo el cristianismo puede ser la verdadera esencia de la democracia si el cristianismo, en cuanto religión, es indiferente a los sistemas políticos, con arreglo a la distinción de Cristo entre asuntos políticos y asuntos religiosos, y si un hombre puede ser un buen cristiano sin ser un demócrata, o incluso adhiriéndose a un ideal autocrático. Maritain no puede negar que la Iglesia católica ha apoyado, en nombre de la religión cristiana, a regímenes políticos autocráticos y se ha opuesto a los movimientos democráticos hasta tanto éstos no triunfaron. Admite francamente lo siguiente:

> Hemos visto a las fuerzas dirigentes de los estratos sociales cristianos luchar durante un siglo contra las aspiraciones democráticas en nombre de la religión[114].
>
> No fueron los creyentes muy fieles en el dogma católico, sino los racionalistas, quienes proclamaron en Francia los derechos del hombre y del ciudadano[115].
>
> Ni Locke ni Jean Jacques Rousseau ni los enciclopedistas pueden ser considerados como pensadores que hayan mantenido fielmente la integridad de la herencia cristiana[116].

Maritain explica todo esto como sigue: él no se refiere al cristianismo como credo religioso y camino para la vida eterna cuando afirma que hay una relación esencial entre democracia y cristianismo; se refiere al cristianismo como fermento de la vida social y política del pueblo y como portador de la esperanza temporal del hombre. No se trata del cristianismo como tesoro de la verdad divina, preservada y propagada por la Iglesia, sino del cristianismo como energía histórica operante en

el mundo. No es en las alturas de la teología, sino en las profundidades de la conciencia profana y de la existencia cristiana donde el cristianismo opera[117], es decir, donde el cristianismo llega a ser un elemento esencial de la democracia, donde constituye una democracia «real». Pero el cristianismo es, por su propia naturaleza, un credo religioso; puede ser un fermento de la vida política, una energía histórica operante en el mundo únicamente en la medida en que el credo religioso cristiano, su fe en una verdad divina y su esperanza en la vida eterna, fermenten la vida política y este credo llegue a ser una energía histórica operante en el mundo. Pero si el cristianismo como credo religioso es políticamente indiferente, no puede fermentar la vida política ni llegar a ser una energía histórica operante en el mundo; y, por consiguiente, no puede haber una conexión esencial entre el cristianismo y algún determinado sistema político. Maritain habla de un «cristianismo secularizado»[118] pero esto es una contradicción en los términos.

Quizá sea posible sostener —aunque sea difícil de probar— que un gobierno democrático funciona mejor cuando en el pueblo predomina la religión cristiana que cuando prevalece otra religión o ninguna de ellas, de la misma forma que puede sostenerse que un gobierno democrático funciona mejor cuando garantiza un sistema económico capitalista y no uno socialista, o a la inversa. Maritain, que escribió su libro durante la segunda guerra mundial, dice lo siguiente: las democracias occidentales pueden ganar la paz, tras haber ganado la guerra, únicamente «si la inspiración cristiana y la inspiración democrática se reconocen y se reconcilian recíprocamente»[119]. Esto puede ser verdad; pero, aunque lo fuera, no muestra que haya una conexión esencial entre cristianismo y democracia. La cuestión de la esencia de la democracia no debería confundirse con la cuestión de la eficacia del gobierno democrático. En la tercera parte de este ensayo mostraré que no es posible demostrar la existencia de una conexión entre la esencia de la democracia y ningún sistema económico determinado, aunque se pudiese probar que la democracia funciona mejor si se asocia a uno, y no a otro, sistema económico. Esto vale también para la relación entre democracia y religión: no se puede sostener que exista una conexión entre la esencia de la democracia y un determinado sistema religioso aduciendo que este sistema garantiza al gobierno democrático un grado más alto de eficacia que el que garantizaría cualquier otro sistema religioso. La democracia de la antigüedad estaba conectada con una religión completamente distinta del cristianismo, y no hay ninguna razón para suponer que un pueblo que tenga una religión distinta de la cristiana no sea capaz de establecer una verdadera democracia. En este momento histórico, en realidad, hay Estados democráticos en la parte no cristiana de la humanidad, como es el caso de las democracias musulmanas, judías o hindúes. Lo que Maritain

trata, realmente, de mostrar no es exactamente que haya una relación esencial entre democracia y religión cristiana, sino que hay una relación entre democracia y ciertos principios político-morales que él supone que tienen carácter de Derecho natural y que —sin suficiente razón— identifica, o considera que son armónicos, con la ley evangélica («loi évangélique»)[120] como específica moralidad cristiana. Solamente hay, sin embargo, un principio de moralidad que sea específicamente cristiano, al haber sido enunciado por Cristo y no haber sido adoptado por ningún otro sistema moral: renunciar a la retribución, no devolver bien por bien y mal por mal, sino devolver bien por mal, amar no sólo a nuestros prójimos sino también a nuestros enemigos, lo que significa no castigar, sino perdonar, a quienes nos causan mal. Este es el principio nuevo de la justicia cristiana, el principio del amor. Pero este principio es inaplicable en la realidad política; es incompatible con todo Estado en tanto que ordenamiento que estipula actos coercitivos para quienes lo transgreden. Los otros principios de la moralidad cristiana no son específicamente cristianos o evangélicos; también han sido proclamados —y antes que por el Evangelio— por otros sistemas morales y pueden ser aplicados en cualquier sociedad y no sólo en una comunidad organizada democráticamente.

Como confirmación de su tesis del carácter evangélico de la democracia, Maritain hace referencia a la afirmación del filósofo francés Henri Bergson: «La democracia es evangélica por su propia naturaleza, su fuerza motriz es el amor»[121]. Si el amor, el amor de Cristo, fuera realmente la fuerza motriz de la democracia, entonces, y sólo entonces, se podría sostener que la democracia está esencialmente conectada con el cristianismo. Pero es evidente que éste no es, ni puede ser, el caso. La afirmación de Bergson no es más que una expresión hiperbólica del hecho, al que me he referido en la primera parte de este ensayo, de que la forma democrática de gobierno corresponde más al tipo de carácter amante de la paz que al agresivo. Pero el amor a la paz dentro de una sociedad política es algo completamente diferente del amor evangélico, y el hecho de que la democracia sea afín al tipo de hombre amante de la paz no significa que el principio de la democracia pueda ser deducido a partir del amor a la paz ni tampoco, ciertamente, que sólo pueda realizarse sobre la base del amor de Dios enseñado por Cristo.

La democracia y el Evangelio

¿Cómo demuestra Maritain que el ideal democrático tiene su origen en la enseñanza del Evangelio, que se ha formado en la conciencia profana por la acción del fermento evangélico, que es una manifestación

temporal de la inspiración evangélica? Dice que la conciencia profana, a través de la fuerza misteriosa de la inspiración evangélica, ha comprendido que la autoridad del gobierno «puede ejercerse sólo con el consentimiento de los gobernados»[122], que el gobierno actúa sólo como «delegado o representante» del pueblo[123]. Este es, realmente, el principio más importante de la democracia. Pero resulta difícilmente posible derivarlo del Evangelio. La enseñanza de Cristo no se refiere a ninguna forma de gobierno. De lo que dijo sólo podemos inferir que El no era favorable a ningún gobierno, que estaba lejos de justificar a gobierno alguno. Si aceptamos la interpretación tradicional de su frase «dar a Dios lo que pertenece a Dios, y al César lo que pertenece al César», Cristo no negó directamente el derecho de un monarca absoluto a ejercer como tal en esta era, es decir, antes de la llegada del Reino de Dios. Lo que a El le interesaba era este Reino de Dios, que consideraba como inminente y que creía que pondría fin a todos los gobiernos terrenales. En consecuencia, la cuestión de la forma justa de gobierno terrenal no existió para El en absoluto. San Pablo, por el contrario, se interesó mucho por la relación entre los seguidores de Cristo y el gobierno terrenal. Y su enseñanza está en directa oposición a lo que Maritain presenta como resultado de la inspiración evangélica. San Pablo no enseñó que la autoridad del gobierno pueda ejercerse únicamente con el consentimiento de los gobernados, lo que implica que un gobierno autocrático carece de autoridad que haya de ser respetada por un cristiano, que un gobierno tal es injusto o ilícito. Aconsejó, por el contrario, a los seguidores de Cristo que consideraran la autoridad de todo gobierno establecido, incluidos los gobiernos ejercidos sin el consentimiento de los gobernados, como ordenada por Dios; y justificó, así, toda forma de gobierno establecido.

En completa conformidad con la enseñanza de San Pablo, la Iglesia cristiana —tanto la católica como la protestante— ha apoyado la autoridad de todo gobierno establecido, fuera autocrático o democrático. Sin duda, tanto la Iglesia católica como la protestante fueron más partidarias, por razones obvias, de un gobierno autocrático que de uno democrático. Suministraron a la monarquía absoluta su ideología más efectiva: la doctrina de que el monarca tiene su autoridad por la gracia de Dios, de que el monarca es, para los asuntos temporales, el delegado o representante de Dios, no del pueblo. Pero cuando se encontró firmemente establecido un gobierno democrático, tanto la Iglesia católica como la protestante estuvieron también dispuestas a apoyarlo. Es verdad que ambas Iglesias daban su aprobación bajo la condición de que el gobierno no impidiera o limitara la práctica de la religión cristiana. Esto, sin embargo, no significa que la Iglesia exigiera tolerancia religiosa. La Iglesia católica no tuvo nada en contra de la represión por el go-

bierno de la Iglesia protestante, y ésta última no tuvo nada en contra de la represión de la católica. Las Cruzadas contra los musulmanes, contra los creyentes en la fe establecida por Mahoma, a los que significativamente se llamaba infieles, fueron iniciadas por la Iglesia cristiana, y pudieron basarse mucho más fácilmente en la inspiración evangélica de lo que pueden hacerlo los principios de autodeterminación política y de tolerancia hacia todo credo religioso o político.

Maritain atribuye a la inspiración evangélica el principio democrático de igualdad, haciendo referencia a la enseñanza del Evangelio de que todos los hombres son hijos de Dios y han sido creados a Su imagen[124]. Pero la idea de que los hombres son iguales ante Dios se aplica mucho mejor a la autocracia que a la democracia, pues se basa en la desigualdad absoluta que se da en la relación entre el gobernante y los gobernados. Los hombres son iguales ante Dios, aunque Dios los ha creado con personalidades diferentes, porque todas las diferencias que hay entre ellos son irrelevantes frente a la diferencia fundamental que se da en la relación entre los hombres y Dios[125]. La igualdad democrática, por el contrario, implica la igualdad que se supone que se da en la relación entre quien ejerce el gobierno y quien está sujeto a ese gobierno, en cuanto que los gobernados participan en el gobierno, en cuanto que la democracia como autodeterminación política significa identidad entre gobernantes y gobernados. Hay, por consiguiente, una diferencia esencial entre la igualdad democrática y la igualdad evangélica.

Maritain considera a la dignidad[126] de la persona humana como un principio democrático y afirma que esa dignidad es también un elemento de la enseñanza del Evangelio. Esto es verdad. Pero no se trata de algo específicamente evangélico, sino de algo por lo que también abogan filosofías y religiones independientes del Evangelio. No hay razón suficiente para atribuir este ideal a la inspiración evangélica. Incluso es dudoso si la dignidad de la persona humana no se encuentra seriamente deteriorada por la obligación cristiana de obediencia incondicional a la voluntad de Dios, por el carácter absoluto del gobierno divino al que está sujeto el hombre. En realidad, es precisamente una filosofía racionalista antireligiosa la que subraya el valor del individuo frente a la autoridad supraindividual, se trate del Estado o de Dios. No cabe duda de que la dignidad de la persona humana es respetada en mucho más alto grado en un ordenamiento social que garantice autonomía política a esta persona de lo que lo es en un ordenamiento religioso basado en el principio de la heteronomía, es decir, en el principio de que un hombre religioso está sujeto a una Ley divina en cuyo establecimiento no tiene participación alguna. Para neutralizar ese principio y salvar la dignidad de la persona humana, la teología cristiana ha introducido la doctrina del libre albedrío. Pero esta doctrina no puede apoyarse en la enseñanza

del Evangelio y es difícilmente compatible con la asunción de una voluntad de Dios omnipotente y omnideterminante, cuya consecuencia es la creencia en la predestinación.

Dice Maritain: «Podemos ver muy claramente las características esenciales de la filosofía democrática en su oposición radical a la filosofía de la esclavitud *(philosophie esclavagiste)*»[127]. Esto no es del todo correcto, pues la esclavitud era una institución legal de la democracia antigua, y la democracia americana abolió la esclavitud mucho después de la Declaración de Independencia. Es verdad, sin embargo, que un Estado que no reconozca la esclavitud, si tiene un gobierno del pueblo, es un Estado con un mayor nivel democrático que un Estado que tenga un gobierno del pueblo bajo el que se permita la esclavitud. De la misma forma, excluir a las mujeres de los derechos políticos no es democrático y, sin embargo, no se puede negar que Suiza sea una democracia, aunque las mujeres no tengan derecho al voto. En cualquier caso, la condena de la esclavitud no se debe, ciertamente, a la inspiración evangélica. Cristo no la rechazó, y San Pablo la reconoció decididamente:

> Esclavos, obedeced a quienes son vuestros amos temporales, con temor y temblor, y con sencillez de corazón, como a Cristo. No con servilismo o sólo estando ante sus ojos, para captaros a los hombres, sino como siervos de Cristo que hacen de corazón la voluntad de Dios. Prestad los servicios de buen grado, como quien sirve al Señor y no a los hombres. Sabiendo que cada uno, sea esclavo o libre, lo bueno que hiciere, eso recibirá en recompensa del Señor[128].
>
> Todos los que están sujetos al yugo de la esclavitud, consideren a sus amos como dignos de todo honor, a fin de que ni el nombre de Dios ni su enseñanza puedan ser denigrados. Aquellos cuyos amos son creyentes no deben faltarles al respeto so pretexto de que son hermanos; antes bien, deben servirles aún mejor, ya que quienes se benefician de su servicio son creyentes y amados[129].

Servir como esclavo significa realizar la voluntad de Dios; la hermandad evangélica es perfectamente compatible con la esclavitud. Esta es la inspiración evangélica, y no la oposición a la esclavitud.

III. DEMOCRACIA Y ECONOMIA

Capitalismo y socialismo en relación con la democracia

El problema de la democracia y la economía es, básicamente, el de si existe una relación esencial entre el sistema político al que llamamos democracia y uno de los dos sistemas económicos que compiten entre sí en la civilización moderna: el capitalismo y el socialismo. Dado que es-

tos términos se usan en diferentes sentidos, es aconsejable decir claramente lo que se quiere significar con ellos en el análisis que sigue. Por capitalismo entendemos un sistema económico caracterizado por la propiedad privada de los medios de producción, la libre empresa y la competencia; un sistema económico, por tanto, que presupone la libertad económica, es decir, la no interferencia directa del gobierno en la vida económica. Por socialismo entendemos un sistema económico caracterizado por la nacionalización y el control público de los medios y procesos de producción y distribución; un sistema económico, por tanto, que implica falta de libertad económica y regulación positiva de la vida económica.

Con respecto a este problema, se apela en nuestro tiempo a dos doctrinas contradictorias. Según la primera, la democracia sólo es posible si va unida al capitalismo. La democracia es la específica forma de gobierno connatural a este sistema económico y resulta incompatible con el socialismo, que, por su propia naturaleza, requiere un régimen autocrático. Según la otra doctrina, la democracia, es decir, la verdadera democracia, sólo es posible en el sistema económico socialista, mientras que bajo el capitalismo puede existir solamente una democracia «formal» o engañosa.

El análisis que sigue tiende a mostrar que ni el capitalismo ni el socialismo están conectados esencialmente, es decir, por su propia naturaleza, con un determinado sistema político. Ambos pueden implantarse tanto bajo un régimen democrático como bajo un régimen autocrático. Dado que un sistema político, en cuanto forma de gobierno, es ante todo un procedimiento o método para la creación y aplicación de un ordenamiento social, mientras que los sistemas económicos forman parte del contenido de ese ordenamiento social, no hay una relación necesaria entre un sistema político determinado y un determinado sistema económico. El método, autocrático o democrático, por el que se cree y aplique el ordenamiento social no imposibilita ningún contenido económico de ese ordenamiento. Ni el capitalismo ni el socialismo implican un determinado procedimiento político y, por ello, ambos son —en principio— compatibles tanto con la democracia como con la autocracia. Cuestión distinta es la de si un determinado sistema económico puede funcionar más eficazmente bajo uno u otro régimen político. Pudiera ser que la democracia fuera más favorable al capitalismo que al socialismo y la autocracia más favorable al socialismo que al capitalismo. A esta cuestión sólo se puede responder sobre la base de la experiencia histórica y nuestra experiencia actual no es, en mi opinión, suficiente para dar una respuesta científicamente fundamentada. Todos los intentos de abordar el problema realizados hasta ahora están, consciente o inconscientemente, sesgados por preferencias políticas.

La doctrina marxista de que la democracia sólo es posible bajo un sistema económico socialista

La tesis de que la democracia sólo es posible en un sistema económico socialista es un elemento esencial de la ideología marxista y juega un papel importante en la propaganda anticapitalista. Esta tesis implica una perversión del concepto de democracia caracterizada por la tendencia a desplazar el acento, en la definición usual de democracia como gobierno del pueblo y para el pueblo, del primero al segundo requisito. Presupone la creencia dogmática de que el socialismo ofrece la única posibilidad de realizar el «verdadero» interés y, por tanto, la voluntad «real», del pueblo. Pero, bajo tal presupuesto, la afirmación de que la democracia sólo es posible bajo el socialismo es una tautología vacía.

La tesis marxista de que la democracia, que es la mejor forma de gobierno, sólo es posible bajo el socialismo, que es el mejor sistema económico, es una aplicación de la interpretación económica de la sociedad, con arreglo a la cual los fenómenos políticos, como el Estado y el Derecho, son sólo una superestructura ideológica erigida sobre la realidad económica constituida por las relaciones de producción: el principio, pues, de la primacía de la economía sobre la política. Dado que en una sociedad capitalista una minoría, la burguesía, detenta los medios de producción y, así, es el grupo económicamente dominante, esta misma minoría también es, como consecuencia de ello, el grupo políticamente dominante; esto es incompatible con la idea de la democracia como gobierno de la mayoría para la mayoría. Solamente si la mayoría llega a ser el grupo económicamente dominante, lo cual, según los presupuestos básicos de esta ideología, tan sólo es posible mediante la nacionalización de los medios de producción, puede esta mayoría llegar a ser también el grupo políticamente dominante, y sólo entonces puede considerarse establecida la democracia. Ello no obstante, en la situación decisiva, en la transición del régimen capitalista al socialista, la interpretación económica de la sociedad, con su principio de la primacía de la economía sobre la política, se derrumba estrepitosamente. Pues para llegar a ser el grupo económicamente dominante, es decir, para establecer un sistema económico socialista, el proletariado debe primero llegar a ser el grupo políticamente dominante, y esto sólo puede lograrse por medios políticos: bien pacíficamente, obteniendo una mayoría en las instituciones representativas, bien por la fuerza. En el caso históricamente más importante, es decir, en Rusia, se ha establecido un verdadero sistema socialista por medio de una revolución política, en completa conformidad con la doctrina marxista. Esta doctrina insiste en que el único camino para realizar el socialismo pasa por el establecimiento revolucionario de la dictadura del proletariado, lo que, ciertamente, es acción política.

El proletariado, o el partido político que lo representa, debe, no obstante, recurrir a medios políticos no sólo para llegar a ser el grupo económicamente dominante; también para mantener su posición como tal grupo económicamente dominante debe aplicar medidas claramente políticas: una maquinaria coercitiva dotada de policía pública y secreta y de organización militar. No cabe la más mínima duda sobre la primacía de la política sobre la economía en el proceso por medio del cual se establece y se mantiene el socialismo. Por ello, la interpretación económica de la sociedad en la que el socialismo marxista apoya su pretensión de monopolio de la democracia no puede constituir la base de esta pretensión. Además, la meta final del socialismo marxista no es construir la democracia, sino desembarazarse de ella. Cuando el socialismo alcance su estadio de perfección, llamado comunismo, el Estado, y con él la forma de Estado, la democracia, se extinguirá. «En las consideraciones usuales acerca del Estado», dice Lenin, «se comete constantemente el error contra el que precavía Engels, es decir, se olvida constantemente que abolición del Estado significa también abolición de la democracia; que extinción del Estado significa extinción de la democracia»[1]. El socialismo marxista es, políticamente, anarquismo, no democracia. Al final de su sueño utópico, el socialismo marxista vuelve a sus orígenes, el liberalismo radical del siglo XIX, con su ideal de una sociedad apolítica, sin Estado[2]. Si aceptáramos la doctrina marxista —lo que no hacemos— podríamos decir que si hay un sistema económico en último análisis incompatible con la democracia, ese sistema es el socialismo.

Capitalismo e ideología política

La doctrina de que un gobierno socialista —al menos durante el período de transición del socialismo al comunismo perfecto— es, por su propia naturaleza, uin gobierno «verdaderamente» democrático porque es un gobierno que actúa en interés económico del pueblo y de que, dado que la verdadera voluntad del pueblo se dirige hacia la realización de su interés económico, sólo un gobierno socialista representa al pueblo, es también altamente problemática desde un punto de vista psicológico. Presupone que la satisfacción de las necesidades económicas es la preocupación predominante del hombre. Pero la experiencia muestra que cuando un mínimo de necesidades económicas se encuentran satisfechas pueden prevalecer intereses distintos de los económicos. Es un hecho innegable que políticas dirigidas hacia la realización de ideales religiosos o nacionalistas han obtenido el apoyo entusiasta, incluso fanático, de las más grandes masas, pese a las muy severas restricciones a su bienestar económico que les eran impuestas como consecuencias de estas políticas. Que el sistema económico socialista sea una garantía mejor

que el capitalista para el bienestar económico de las masas es todavía una cuestión abierta. La experiencia de la Unión Soviética no proporciona aún una prueba convincente. Pero aun si pudiera probarse que el socialismo funciona en mucha mayor medida que el capitalismo en interés de la abrumadora mayoría del pueblo, no podría sostenerse que allí donde existe un sistema capitalista bajo un gobierno establecido por medio de elecciones libres sobre la base del sufragio universal, igual y secreto, es decir, bajo un sistema de democracia «formal», ese sistema capitalista existe al margen o incluso contra la voluntad del pueblo, y que por esa razón ese sistema político no puede ser considerado como una «verdadera» democracia. Los argumentos adicionalmente empleados por los marxistas para defender su opinión son evidentemente equivocados. Es simplemente falso que los poseedores de los medios de producción, los capitalistas, controlen la ideología política por la razón de que controlan el proceso económico. No puede negarse que todos los medios de propaganda, especialmente la prensa, se encuentran mucho más a su disposición que a disposición de los adversarios del capitalismo. Pero tampoco puede negarse que, en la medida en que el sistema político mantiene su carácter de democracia «formal», no puede establecerse ningún monopolio de propaganda procapitalista y un mayor poder económico detrás de una maquinaria de propaganda no es una garantía de un mayor efecto de ésta. Es un hecho bien conocido que durante la campaña presidencial de 1936 la prensa contraria a Roosevelt tenía una difusión mucho más amplia que la prensa que le era favorable y, ello no obstante, Roosevelt ganó[3]. Sostener que quien controla la satisfacción de las necesidades económicas de los hombres controla también la mente de los hombres y, especialmente, sus opiniones políticas, es una exageración absurda. Existe, naturalmente, una cierta relación entre la realidad económica y la ideología política. Pero el hecho de que los partidos socialistas puedan desarrollarse con mucho éxito dentro de las democracias capitalistas prueba que es precisamente la democracia «formal» la que impide al poder económico controlar por completo los movimientos políticos.

Este hecho muestra, en realidad, una diferencia importante entre la democracia y la autocracia respecto a la relación de ambas con el capitalismo y con el socialismo. Si uno de los dos sistemas económicos está vigente bajo un régimen autocrático, puede reprimirse la llegada del otro. Tal represión queda excluida bajo un régimen democrático, en el que no puede impedirse un cambio pacífico y, en particular, gradual. Esto no significa, naturalmente, que un régimen democrático no tenga derecho a reprimir por la fuerza un intento de sustituir por la fuerza el sistema económico vigente por algún otro. Pero si un intento semejante tiene éxito, si una minoría derriba mediante una revolución a un go-

bierno democrático para establecer un sistema económico socialista en lugar de capitalista, o capitalista en lugar de socialista, esta acción política implica necesariamente el establecimiento de un régimen político autocrático, de la misma forma que un régimen democrático está transformándose en autocrático si reprime los intentos pacíficos de establecer un sistema económico distinto del que se encuentre vigente.

Una «redefinición» de democracia

No solamente los marxistas ortodoxos, sino también socialistas que creen más bien en una evolución pacífica del capitalismo al socialismo que en una sustitución revolucionaria de un sistema por otro, son de la opinión de que la democracia, en el sentido tradicional del término, no es compatible con el capitalismo. No niegan que durante el siglo XIX hubiera Estados capitalistas que tuvieran un carácter democrático. Pero afirman que la evolución económica de los últimos cincuenta años ha hecho cada vez más difícil y ha vuelto finalmente imposible el mantenimiento de la democracia bajo un sistema capitalista y que esta evolución ha desembocado en una «crisis de la democracia». Sostienen que esta crisis consiste en que «las formas democráticas y los derechos políticos se han vaciado gradualmente de su sentido, incluso en algunos de los países democráticos más avanzados, a causa de la fuerza decisiva del poder económico» y que el procedimiento democrático ya no confiere automáticamente «la realidad del poder». «Cuando el poder económico organizado llegó a vencer, se desmoronó la base de la democracia liberal del siglo XIX. Los derechos políticos han acabado por parecer irrelevantes en la medida en que ya no proporcionan un control sobre los factores que determinan los asuntos capitales de la vida nacional»[4]. Esta situación de crisis puede dominarse satisfactoriamente construyendo una «nueva democracia». Esta nueva democracia debe «realizar una reinterpretación, en términos predominantemente económicos, de las ideas democráticas de 'igualdad' y 'libertad'»; debe «hacer que los derechos políticos sean efectivos por encima del poder económico» y desarrollar entre sus miembros un sentido «de común responsabilidad para hacer que la democracia funcione»[5].

Esta argumentación se basa en la idea de que puede haber un antagonismo entre el poder económico y los derechos políticos. Es precisamente este antagonismo lo que, con arreglo a esta opinión, constituye la crisis de la democracia contemporánea. Es, sin embargo, muy dudoso que exista en las democracias occidentales un antagonismo así o —formulándolo más exactamente— que este antagonismo, ciertamente real, sea descrito correctamente de esta manera.

El poder es la capacidad de influir a otros. Una persona tiene poder sobre otras si puede inducir a las mismas a comportarse con arreglo a su voluntad. Por tanto, el poder, en sí mismo, no es ni económico ni político; es el medio a cuyo través se logra la conducta pretendida, el que es político o económico. El medio específico a cuyo través se ejerce el llamado poder económico es el proceso de producción y distribución de los bienes económicos. El llamado poder económico está en manos de quienes controlan este proceso. Controlan este proceso quienes disponen de los medios de producción. En una organización política constituida por un ordenamiento jurídico, es decir, en un Estado, el disponer de los medios de producción puede asumir una forma jurídica, la forma de propiedad. Los medios de producción pueden ser propiedad de personas privadas, lo que constituye un elemento esencial del sistema capitalista y desemboca en una situación caracterizada por el hecho de que los medios de producción están concentrados en las manos de un grupo relativamente pequeño, de una minoría de la población. En este caso, la distribución de los bienes económicos asume la forma jurídica del contrato. Puede ocurrir también que el gobierno se apropie de los medios de producción, es decir, que éstos sean nacionalizados, lo que constituye un elemento esencial del sistema económico socialista. En este caso, la distribución de los bienes económicos asume la forma jurídica de asignación directa o indirecta a los súbditos por parte del gobierno. En ambos casos, la vida económica se regula por medio de los procedimientos de creación y de aplicación del Derecho. En el caso del socialismo, la vida económica se encuentra positivamente organizada por medio de disposiciones que reservan al gobierno el control sobre los medios de producción y que dirigen el proceso de producción y de distribución económicas de forma autoritaria, estableciendo una economía planificada. En el caso del capitalismo, la vida económica no se encuentra tampoco fuera del reino del Derecho; es regulada por medio de disposiciones jurídicas que confían la adquisición de la propiedad, en general, y de la propiedad de los medios de producción y de los bienes producidos, en particular, al contrato, que es la esencia de una economía libre. Pero esta libertad económica es una libertad jurídica, una libertad garantizada por el Derecho. Los propietarios privados de los medios de producción no pueden ejercitar su poder económico si los principios de la propiedad privada y del contrato no han sido establecidos firmemente por medio de los procedimientos de creación del Derecho y si su propiedad no se encuentra efectivamente protegida por medio de los procedimientos de aplicación del Derecho. Esto es particularmente claro en los Estados modernos en los que existe un fuerte movimiento socialista favorable a la nacionalización de los medios de producción. El poder económico de los propietarios privados de los medios de producción únicamente puede mante-

nerse, frente a las fuerzas partidarias de la abolición de este sistema económico, por medio de los procedimientos de creación y de aplicación del Derecho.

Los derechos políticos son derechos que dan a su titular influencia sobre el gobierno, y ello quiere decir control sobre los procedimientos de creación y aplicación del Derecho. Dado que el poder económico se encuentra garantizado por medio de estos procedimientos, no puede haber antagonismo entre poder económico y derechos políticos. El ejercicio del poder económico depende, en último análisis, de quienes son titulares de los derechos políticos y, al serlo, tienen el poder de mantener o de abolir el sistema económico del que deriva un específico poder económico.

El argumento socialista contra esta opinión, a la que considera una interpretación meramente «formalista» de la realidad social, es el siguiente: en un sistema económico capitalista el gobierno puede estar —y en los Estados capitalistas del siglo XX lo está realmente— bajo la influencia decisiva de los propietarios privados de los medios de producción; el gobierno dirige los procedimientos de creación y de aplicación del Derecho sólo aparentemente, y estos procedimientos, en realidad, están bajo el control del poder económico que una pequeña minoría ejerce en su propio interés. Si, como ocurre en una democracia moderna, quienes detentan el poder económico no se identifican con quienes son titulares de los derechos políticos, esos derechos carecen de sentido. Carecen de sentido porque el gobierno, bajo la influencia de los capitalistas, no ejerce su poder político de acuerdo con la voluntad de los titulares de los derechos políticos ni, por tanto, en interés de los mismos, sino de acuerdo con la voluntad y los intereses de los propietarios privados de los medios de producción. Los derechos políticos sólo pueden recuperar su sentido si el poder económico, es decir, la propiedad de los medios de producción, es atribuido al gobierno, de forma que pueda ejercerse de acuerdo con la voluntad de la mayoría de los titulares de los derechos políticos y en interés de los mismos, lo que quiere decir en interés del conjunto del pueblo.

Esta argumentación empieza y termina con las afirmaciones de que la minoría de los propietarios privados de los medios de producción ejerce una influencia decisiva sobre el gobierno elegido por la mayoría del pueblo, y de que la mayoría del pueblo está en contra del sistema capitalista sostenido por el gobierno y a favor de un sistema socialista. Pero estas afirmaciones difícilmente pueden probarse.

La única forma de averiguar la voluntad del pueblo es el procedimiento democrático, es decir, las elecciones sobre la base del sufragio universal, igual, libre y secreto. Salvo que se exageren en exceso los efectos de ciertos abusos que pueden producirse en cualquier sitio, no

puede negarse que, en las democracias occidentales, las elecciones parlamentarias y de los jefes del ejecutivo satisfacen estos requisitos. Si un gobierno elegido de esta forma mantiene un sistema económico capitalista, no hay motivo suficiente para afirmar que este sistema se mantenga contra la voluntad del pueblo o —formulándolo más exactamente— contra la voluntad de la mayoría del electorado más o menos organizado en partidos políticos. En la medida en que sólo una minoría o una mayoría meramente transitoria, no permanente, del electorado está a favor de un sistema económico socialista, no hay suficiente motivo para afirmar que los derechos políticos se han vaciado de sentido porque no se haya establecido el sistema socialista.

En cuanto a la influencia de los propietarios de los medios de producción sobre el gobierno, esta influencia sólo puede ejercerse a través del canal del electorado. Si el partido socialista no logra una mayoría permanente del electorado, es imposible probar que este fracaso se deba al hecho de que exista propiedad privada de los medios de producción. Si, en una sociedad que satisfaga los requisitos de la democracia que hemos mencionado, el hecho de que los medios de producción estén en manos de una minoría de propietarios privados no puede impedir que llegue a existir un fuerte partido socialista, es más que improbable que el mismo hecho pueda impedir al partido socialista el logro de la mayoría necesaria para controlar el gobierno y establecer un sistema económico socialista. Puede ser que no sea su propio juicio independiente acerca de lo que políticamente le interesa lo que determine a una persona a ejercer sus derechos políticos en favor de un determinado partido político; puede ser que sea la propaganda política la que lo determine; y puede estar justificado considerar que un voto emitido bajo la influencia de la propaganda política no es expresión de la voluntad verdadera o real del votante. Pero no hay motivo suficiente para presumir que entre los votantes socialistas la proporción entre quienes votan siguiendo a su propio juicio y quienes votan bajo la influencia de la propaganda política sea diferente de la que existe entre los votantes antisocialistas ni para suponer que los primeros expresan mejor que los últimos la voluntad verdadera o real del pueblo. Ya se ha mencionado antes[6] que la propaganda antisocialista no tiene necesariamente un efecto mayor que la propaganda socialista por el hecho de que la primera tenga a su disposición medios económicos más poderosos. Puede muy bien suceder que una persona pobre no vote a favor de un partido socialista porque crea en Dios y tenga, por tanto, más confianza en el ministro de su iglesia que le aconseja no hacerlo que en el agitador político de un partido antireligioso, o porque tenga —por una u otra razón— fuertes emociones nacionalistas y prefiera, por tanto, a un partido político que sea más favorable al armamento que a la reforma social. Pero afirmar que la exis-

tencia de la religión o del nacionalismo se explican únicamente por la influencia del capitalismo es absurdo, dado que una y otro existen en el Estado socialista de la Unión Soviética, la primera a pesar de la fuerte propaganda antireligiosa y el segundo como eficaz instrumento empleado por el propio gobierno socialista para la realización de su política.

Es, por tanto, simplemente no verdadero que en un Estado democrático el poder económico pueda anular al poder político, que el procedimiento democrático pueda no llegar a establecer el poder real o que los derechos políticos lleguen a ser irrelevantes porque no «proporcionan un control sobre los factores que determinan los asuntos capitales de la vida nacional». La situación política que, de esta forma equivocada, es descrita como crisis de la democracia moderna consiste, en verdad, en el hecho de que en una democracia, por virtud de los principios políticos que constituyen su esencia misma, ha surgido y ha llegado a acumular una fuerza considerable un partido político que desea reemplazar el capitalismo existente por el socialismo, pero que no dispone de la mayoría de votantes necesaria para ocupar permanentemente el gobierno por medio del procedimiento democrático. Es por esto por lo que los ideólogos del socialismo afirman que este procedimiento es irrelevante, meramente «formal». Hablan de «crisis» de la democracia y solicitan el establecimiento de una democracia «nueva» o «real», bien por medio de la fuerza, bien —si no son seguidores de la doctrina revolucionaria marxista— a través de una reinterpretación de los principios democráticos de libertad e igualdad en términos económicos, es decir, a través de una nueva definición de democracia en la que el acento se desplace del gobierno del pueblo al gobierno para el pueblo.

Hay ciertamente una crisis, pero no una crisis de la democracia; se trata de una crisis del sistema económico del capitalismo ahora prevaleciente. Puede ser necesaria o inevitable una reforma o una revolución. Esta reforma o revolución no implica un cambio en la esencia de la democracia, sino la abolición del sistema económico ahora prevaleciente. El establecimiento de un sistema económico socialista, la nacionalización de los medios y procesos de producción puede tener el efecto de mejorar el nivel económico medio de las masas del pueblo. Pero no «hará revivir» a la democracia. Bastante será si no la destruye y, ciertamente, no tendrá el efecto de que «los derechos políticos vuelvan a ser importantes»[7]. Es bastante posible, por el contrario, que, si existe un sistema económico que garantice a todo el mundo la satisfacción de sus necesidades económicas más importantes, decrezca considerablemente el interés por la política, especialmente si se combina un sistema económico socialista con una política exterior que consiga establecer una organización internacional que garantice eficazmente la seguridad colectiva. Si el hombre se encuentra liberado del temor de los dos mayores males, el

hambre y la guerra, la actividad del gobierno puede perder gran parte de su importancia para el individuo, cuyo interés por participar en él puede llegar a ser menos intenso de lo que es actualmente, cuando las decisiones del gobierno en el campo de la economía y en el de la política exterior afectan a su propia vida. Los ideólogos del socialismo no marxistas exigen una redefinición de la democracia como un sistema de gobierno basado en derechos políticos válidos contra el poder económico[8]. Esto significa que la democracia debe combinarse con el socialismo. Personalmente no soy contrario a este programa político. Creo que la democracia es compatible con el socialismo. Pero niego decididamente que, para realizar este programa, sea necesaria una redefinición del concepto de democracia. Es posible reemplazar la democracia capitalista por una democracia socialista sin cambiar el significado de democracia que hemos definido en este ensayo y que se halla establecido en la práctica en las democracias capitalistas existentes. Una redefinición de democracia es —como muestra la teoría soviética— una empresa peligrosa, porque puede suministrar —y suministra realmente cuando, como en la teoría soviética, se ha llevado a cabo— un instrumento ideológico a un movimiento político que se dirija contra la democracia.

La supuesta incompatibilidad de la democracia con el socialismo (economía planificada)

Se sigue del análisis anterior que la doctrina marxista, según la cual la democracia sólo puede realizarse en un sistema económico socialista, es evidentemente equivocada. Pero no se sigue que la democracia no pueda realizarse en tal sistema ni que la democracia y el socialismo sean incompatibles recíprocamente porque —según dice una muy difundida doctrina capitalista— el socialismo signifique necesariamente supresión de toda libertad, tanto en sentido positivo como en sentido negativo, tanto de la libertad política entendida como participación en el gobierno, como de la libertad económica e intelectual entendidas como libertades frente al gobierno; ni, consiguientemente, que la democracia sólo sea posible en un sistema económico capitalista.

Que la democracia, tal como se la ha definido en este ensayo, es posible en una sociedad capitalista, es un hecho evidente que no requiere particular demostración. Ni siquiera es negado por los socialistas, los cuales solamente rehúsan considerar a la democracia capitalista como democracia «verdadera». Por tanto, la cuestión que nos interesa es la de si la democracia es posible *solamente* en una economía capitalista y resulta incompatible con el socialismo.

Esta cuestión es generalmente discutida en conexión con el problema de la economía planificada, que es el núcleo del socialismo. Los adversarios de este sistema económico sostienen que el sistema, altamente complejo, de las actividades económicas no puede dirigirse de manera democrática, es decir, por medio de decisiones mayoritarias de un cuerpo colegiado de individuos elegido para un período breve por partidos políticos con intereses opuestos, sino solamente por un equipo de expertos sometidos a un dictador dotado de poderes prácticamente ilimitados[9]. La economía planificada requiere, según esta opinión, la supresión de la libertad esencial a la democracia[10]. Como ya se ha indicado, por libertad democrática se entienden dos principios diferentes: la libertad positiva o libertad política de autodeterminación, la participación de los gobernados en el gobierno, es decir, en la creación y aplicación del ordenamiento coercitivo, por una parte, y, por otra, la libertad negativa o libertad intelectual, la libertad frente al gobierno, frente a la coerción, garantizada por los derechos humanos constitucionales. Respecto a la supresión de la libertad política como consecuencia de la economía planificada, lo que quiere decir incompatibilidad del socialismo con el procedimiento democrático, debemos tomar en consideración el hecho de que, incluso en los Estados capitalistas cuyo carácter democrático es generalmente reconocido, el principio democrático se realiza en grados diversos en las ramas legislativa, administrativa y judicial del gobierno. En la función de creación del Derecho, es decir, en la función legislativa del Estado, el principio democrático se realiza casi siempre en un grado mucho más alto que en la función de aplicación del Derecho, es decir, que en las funciones administrativa y, especialmente, judicial. Sería un error suponer que la democratización de la función de aplicación del Derecho deba estar necesariamente en armonía con la democratización de la función de creación del Derecho. Si la extensión territorial del Estado hace necesaria una división en provincias y el establecimiento de órganos administrativos locales, estos órganos representan el más alto grado de democracia si son órganos colegiados cuyos miembros han sido elegidos por los habitantes de la provincia de que se trate. Pero la estructura política de estos órganos administrativos locales puede diferir de la estructura política del órgano legislativo central. Un partido político que constituya una minoría frente a la mayoría representada en el órgano central puede tener la mayoría en el órgano local y, por tanto, no querer aplicar concienzudamente las leyes dictadas por el parlamento central, es decir —para usar una expresión retórica—, no querer ejecutar la voluntad de todo el pueblo. La democracia de la parte puede impedir la democracia del todo. Para la ejecución de la llamada voluntad del pueblo, expresada en las leyes dictadas por el parlamento central, una garantía mucho más eficaz que la organización perfectamente de-

mocrática de la administración local en órganos colegiados está constituida por un gobernador, menos democrático, nombrado por el jefe del ejecutivo elegido y responsable ante el propio ejecutivo de la legalidad de su administración. La organización democrática de la función suprema, la creación del Derecho, es de mucha mayor importancia para el carácter democrático del sistema político en su conjunto que la organización democrática de la función de aplicación del Derecho, es decir, la función administrativa y judicial.

No solamente la exigencia de la legalidad de la función de aplicación del Derecho puede conducir, en interés de la democracia del conjunto del sistema, a una restricción del principio democrático en la organización de la administración y de la jurisdicción. La exigencia de una administración eficaz puede actuar en la misma dirección. Si una administración ineficaz puede poner en peligro la existencia misma de un Estado democrático, y si un grado más bajo de democratización garantiza una administración más eficaz, puede escogerse el tipo menos democrático de organización administrativa para preservar la democracia del conjunto del sistema. Esta es ciertamente la razón por la que, en todas las democracias modernas, el método de nombramiento del jefe del ejecutivo es mucho menos democrático que el método de elección del parlamento. El presidente de los Estados Unidos, elegido indirectamente por el pueblo y no responsable ante el parlamento, es un órgano menos democrático que la Cámara de Representantes. El nombramiento de los jueces por el jefe del ejecutivo es ciertamente menos democrático que su elección por el pueblo; la regla de que sólo pueden ser nombrados juristas experimentados y, sobre todo, los principios de independencia del juez frente a quienes lo han nombrado o elegido y de inamovilidad del mismo son cualquier cosa menos democráticos. Sin embargo, no dudamos en considerar como democrático a un Estado cuya constitución disponga que el jefe del ejecutivo nombre jueces independientes e inamovibles, porque creemos que una administración judicial de este tipo es mejor para un Estado democrático que otra distinta. Es un hecho que, en Estados capitalistas que son modelos de democracia, el jefe del ejecutivo dispone de poderes discrecionales bastante amplios en el ámbito de la administración militar y de la política exterior y que, cuando se trata de problemas puramente técnicos, los expertos participan en una medida considerable en la actividad del gobierno. Cuanto más técnica es una administración, es decir, cuanto más vienen determinados por la experiencia científica los medios para la realización de sus fines, menos política es esta misma administración, menos esencial para el carácter democrático del sistema político en su conjunto resulta su sujeción al procedimiento democrático. Esta es la razón por la que la continuamente creciente burocratización del gobierno, característica del Estado mo-

derno, no es un peligro serio para su carácter democrático en la medida en que se limite a la administración técnica.

Si un sistema económico socialista es, en principio, adoptado y mantenido por la mayoría de un parlamento elegido sobre la base del sufragio universal, igual, libre y secreto, la administración de este sistema puede tener en gran parte un carácter meramente técnico; y, por tanto, una organización que sea más o menos no democrática de esta administración puede deteriorar el carácter democrático del Estado socialista en tan mínima medida como los poderes discrecionales del jefe del ejecutivo y la influencia de la burocracia y de los expertos han anulado la consideración como democracias de los Estados capitalistas de la civilización occidental. Puede suceder que la administración de una economía planificada exija, para funcionar satisfactoriamente, un poder discrecional y, como consecuencia, una limitación del poder legislativo de amplitud mucho mayor de la compatible con el carácter democrático del órgano supremo del Estado. Pero la respuesta a este problema sólo puede darse sobre la base de una experiencia social de la que no disponemos todavía. La afirmación de que el socialismo conduce inevitablemente a la dictadura no se basa ciertamente en tal experiencia. El experimento ruso, limitado a una gran potencia y a unos pocos satélites pequeños y al lapso de una generación, no prueba nada. Además, la cuestión que nos interesa no es la de hasta qué punto el socialismo puede realizarse bajo un gobierno democrático, sino la de si el socialismo es, en principio, compatible con la democracia; y esto, al menos hasta el momento presente, no puede negarse.

El principio del «rule of law»

La incompatibilidad del socialismo con la democracia, por una parte, y la conexión necesaria entre democracia y capitalismo, por otra, se justifican en ocasiones con el argumento de que el llamado «rule of law» no puede mantenerse en un sistema económico socialista, sino sólo en uno capitalista, y de que el «rule of law» es esencial para la democracia porque garantiza la libertad[11].

Por «rule of law» se entiende el principio de que las funciones judicial y administrativa del Estado deben estar determinadas, en la mayor medida posible, por normas jurídicas generales preestablecidas, de tal forma que a los órganos administrativos y judiciales les quede el menor poder discrecional posible; la libertad se encuentra así garantizada al evitarse el gobierno arbitrario. Se sostiene que, dado que un sistema de economía planificada no permite la determinación de la actividad admi-

nistrativa por medio de normas generales preestablecidas, es inevitable en ella el gobierno arbitrario y la consiguiente pérdida de la libertad. Este argumento, sin embargo, no es del todo correcto. El principio conocido como «rule of law» no limita el poder legislativo, es decir, el poder de dictar normas jurídicas generales y tampoco limita, por tanto, el punto hasta el cual puede regularse la conducta humana por medio de tales normas. Consiguientemente, el principio del «rule of law» no garantiza la libertad del individuo, sino solamente la posibilidad de que este individuo prevea, hasta un cierto límite, la actuación de los órganos de aplicación del Derecho, es decir, de los órganos administrativos y judiciales, y adapte, en consecuencia, su conducta a esta actuación prevista. El principio del «rule of law» puede seguir imperando aunque toda la vida del individuo se encuentre regulada por normas jurídicas generales que prescriban en detalle su conducta en relación con los demás y que, consiguientemente, limiten en amplia medida su libertad de acción. El principio del «rule of law» no garantiza la libertad del individuo sometido al gobierno, porque este principio no se refiere a la relación entre el gobierno y el gobernado sino a una relación interna al gobierno, la relación entre las funciones de creación del Derecho y de aplicación del mismo; su finalidad es la conformidad de la segunda a la primera. El efecto del «rule of law» es la racionalización de la actividad del gobierno, es decir, de los procedimientos de creación y aplicación del Derecho. Su meta no es la libertad sino la seguridad, la seguridad jurídica o *Rechtssicherheit*, como es llamada en la jurisprudencia alemana. Si se enfoca el problema de la democracia y la economía desde la perspectiva de la racionalización y la seguridad, debe admitirse que el socialismo, con su economía planificada, conduce a la racionalización del proceso económico y a la seguridad económica, frente al capitalismo que, con su anarquía de la producción, está muy lejos de garantizar la seguridad económica. Este efecto de la economía capitalista no puede evitarse porque el «rule of law» impere en la democracia capitalista porque, en ella, la vida económica no está directamente regulada por el Derecho; y la racionalización del proceso económico, juntamente con la seguridad económica, se alcanzarán en una democracia socialista incluso si el principio del «rule of law» no se aplica a la regulación jurídica de la vida económica.

En lo que se refiere a la arbitrariedad del gobierno, que se supone impide el «rule of law», no deben ignorarse dos factores que debilitan seriamente la eficacia de este principio. Ante todo, la posibilidad de determinar la libertad de acción de un órgano de aplicación del Derecho por medio de normas generales está limitada por la propia naturaleza de la relación existente entre la función de creación del Derecho y la función de aplicación del mismo. Se trata de la relación entre norma

general y norma individual. Tanto el acto administrativo como la resolución judicial, dictados por el órgano competente en un caso concreto en el que se aplica una norma general a un individuo determinado, constituyen una norma individual. Tanto la autoridad administrativa como el juez ordenan al individuo que haga o se abstenga de hacer algo y el significado de esta orden es una norma que prescribe una conducta concreta a un sujeto determinado. La tendencia del principio llamado «rule of law» es determinar en la mayor medida posible por medio de una norma general el contenido de las normas individuales que hayan de ser dictadas por los órganos administrativos y judiciales. Pero el contenido de la norma individual nunca puede determinarse completamente por medio de una norma general. Si tal cosa fuera posible, sería superfluo dictar normas individuales. Al órgano encargado de aplicar la norma general le queda siempre un cierto grado de poder discrecional. La norma general es sólo un marco dentro del cual ha de crearse la norma individual; esta norma individual contiene siempre algo nuevo, que no se contenía en la norma general. Por ello, un cierto grado de arbitrariedad se encuentra siempre implicado en la aplicación del Derecho, la cual, así, es necesariamente también creación del Derecho. Pues la norma individual dictada por el órgano administrativo o judicial es tan norma jurídica como la norma general dictada por el órgano legislativo. Por otra parte, la «arbitrariedad» o poder discrecional del órgano legislativo es prácticamente ilimitado. El parlamento es soberano y la soberanía del parlamento es, en una democracia representativa, la soberanía del pueblo.

Hay también otro aspecto del problema de la arbitrariedad del gobierno que debe advertirse: en la medida en que la administración tiene un carácter técnico, es decir, en la medida en que los medios a cuyo través se realizan los fines de la administración se encuentran determinados por la experiencia científica y, como consecuencia de ello, participan directa o indirectamente expertos en la administración, el hecho de que el contenido de las normas individuales no esté determinado por medio de normas jurídicas generales preestablecidas no significa necesariamente que la administración tenga un carácter arbitrario. Si un gobierno, autorizado por una ley dictada por un parlamento democráticamente elegido —como por ejemplo en Suiza— administra un ferrocarril, sería absurdo prescribir por medio de normas jurídicas generales cómo ha de construirse una locomotora o cómo han de trazarse los raíles; es lógico que las decisiones al respecto sean dejadas a los expertos de la administración. Nadie consideraría al gobierno arbitrario por ello. Como se ha indicado, la administración económica en un sistema de economía planificada puede tener, en gran medida, un carácter técnico. El hecho de que las decisiones técnicas sean dejadas a la discreción de los expertos no

constituye razón suficiente para considerar a estas decisiones como «arbitrarias».

El segundo factor que puede debilitar el principio del «rule of law» es aún más serio. La aplicación del Derecho implica siempre interpretación del Derecho. No es posible aplicación sin interpretación. Dado que las normas generales que han de ser aplicadas por los órganos administrativos y judiciales se encuentran necesariamente expresadas en lenguaje humano y que el lenguaje humano es siempre más o menos ambiguo, casi siempre son posibles interpretaciones diferentes y a veces contradictorias de una norma general. Por ello, el grado en que los afectados pueden prever las decisiones de los órganos administrativos y judiciales, aunque se determinen todo lo posible por medio de normas generales preestablecidas, no es tan grande como suponen quienes confían en el «rule of law». La seguridad jurídica absoluta es una ilusión y es precisamente para mantener esta ilusión en la opinión del público deseoso de la misma por lo que la jurisprudencia tradicional niega la posibilidad de interpretaciones distintas, que sean igualmente correctas desde un punto de vista jurídico, e insiste en el dogma de que hay siempre una sola interpretación correcta que la ciencia jurídica puede descubrir.

La posibilidad de interpretaciones distintas de una norma jurídica general es particularmente grande en el caso del Derecho consuetudinario, en el que no hay formulación escrita de las normas jurídicas generales. Es muy significativo que en la doctrina del *common law,* que es esencialmente Derecho consuetudinario, se reconozca tan poco la importancia de las normas generales que un destacado jurista americano, John Chapman Gray[12] de la Harvard Law School, pudo sostener la tesis de que todo el Derecho es Derecho hecho por el juez, lo que implica una total repulsa del principio del «rule of law» en un Estado democrático.

El hecho de que la norma general que ha de ser aplicada por los órganos administrativos y judiciales pueda ser interpretada de distintas formas por esos mismos órganos es uno de los motivos de la estructura jerárquica de los procedimientos administrativos y judiciales, en los que los sujetos tienen la posibilidad de recurrir a una autoridad administrativa o judicial superior, si consideran que la decisión de la autoridad inferior no es conforme con la norma general que ha de aplicarse. Pero dado que esta posibilidad de recurrir debe tener un fin, la decisión de la autoridad suprema ha de estar dotada de la fuerza de la cosa juzgada, sea o no conforme con la norma general que esa autoridad ha de aplicar. Prácticamente no hay posibilidad de limitar el poder discrecional de un órgano judicial o administrativo supremo, cuyas decisiones adquieren la fuerza de la cosa juzgada. Esta institución, generalmente acogida en todos los sistemas jurídicos, incluyendo los de las democracias más radicales, puede debilitar seriamente el principio del «rule of law» allí don-

de —como sucede en una democracia— el órgano administrativo o judicial supremo no coincide con el órgano legislativo supremo, es decir, allí donde impera la separación de poderes.

El principio del «rule of law», en la medida en que es realizable, es ciertamente un componente de la democracia; pero, como se ha indicado, en una democracia capitalista este principio no se aplica en el campo de la economía, al estar este campo exento de regulación jurídica directa. Por otra parte, el hecho de que el principio en cuestión no pueda aplicarse, o al menos no muy eficazmente, a la administración económica en un sistema de economía planificada no significa que sea necesariamente excluido de otros campos de la aplicación del Derecho de un Estado socialista, el cual puede tener, a este respecto, un carácter perfectamente democrático.

No cabe duda de que el tipo ideal de autocracia ciertamente no favorece el principio del «rule of law», porque no tiene interés en una racionalización de las actividades gubernamentales. En la realidad política, sin embargo, también un gobierno autocrático puede hacer suyo, hasta cierto punto, este principio, por la elemental razón de que el autócrata no puede dictar personalmente todas las decisiones judiciales y administrativas necesarias y ha de nombrar, en consecuencia, órganos auxiliares subordinados que lo suplan. Si desea que su voluntad o intenciones sean realizadas en la mayor medida posible por el aparato judicial y administrativo que ha tenido que instituir o que ha heredado de su predecesor, ha de tratar de determinar las decisiones de los órganos judiciales y administrativos que actúan en su nombre por medio de normas generales que, en su calidad de legislador supremo, puede formular él mismo o hacer que formulen expertos bajo su control. Pero incluso en este caso sigue habiendo una diferencia importante entre un régimen democrático y un régimen autocrático. El cambio de las reglas jurídicas generales dictadas por el órgano legislativo y, sobre todo, el establecimiento de excepciones a esas reglas para casos concretos son incomparablemente más difíciles en una democracia, en la que han de llevarse a cabo mediante un complicado procedimiento parlamentario, que en una autocracia, en la que todo ello pertenece al ámbito discrecional de un solo individuo, el autócrata, cuya voluntad es ley[13]. No hay, sin embargo, ninguna razón para suponer que haya, a este respecto, una diferencia esencial entre un Estado capitalista y un Estado socialista, ni que la relación entre la función de creación del Derecho y la función de aplicación del mismo deba tener, en un Estado con economía planificada, un carácter autocrático en el sentido de que el órgano ejecutivo supremo haya de disponer de un poder ilimitado para otorgar excepciones a las reglas generales que determinen la actuación de la administración.

La conclusión del análisis precedente es que, en lo que afecta a la libertad positiva o política, que consiste en la participación de los gobernados en el gobierno, la democracia es compatible tanto con un sistema económico socialista como con un sistema económico capitalista. Pero ¿qué ocurre con la libertad negativa, que no consiste en la participación de quienes están sometidos al ordenamiento coercitivo del Estado en la creación y aplicación del mismo, sino en la libertad frente a la coerción, garantizada por una limitación específica de este ordenamiento por medio del establecimiento constitucional de ciertos derechos humanos? Que el capitalismo, como liberalismo económico, exige una libertad de este tipo es algo autoevidente y también un hecho histórico. Que el socialismo, como sistema de economía planificada abiertamente opuesto al liberalismo económico, es incompatible con la libertad económica, porque implica por su propia naturaleza una ampliación del ordenamiento coercitivo del Estado a las relaciones económicas, es asimismo evidente. Pero la libertad económica no es el elemento decisivo si la cuestión que nos interesa es la de si la libertad esencial para la democracia es compatible con el socialismo. Ante todo, debe tenerse presente que incluso el liberalismo clásico del siglo XIX no significó completa libertad económica; este liberalismo no exigió jamás que el ordenamiento coercitivo del Estado no interfiriera de ninguna manera en los asuntos económicos. La propiedad privada y la libertad contractual, verdaderos fundamentos del capitalismo, son después de todo, institutos jurídicos; y proteger a la propiedad privada e imponer el cumplimiento de los contratos es una de las principales funciones del Derecho civil capitalista; imponer sanciones al robo, la estafa o la malversación de fondos, como delitos específicamente económicos, es una función esencial del Derecho penal capitalista. El desarrollo del Estado moderno se caracteriza por una tendencia cada vez mayor a la reglamentación jurídica de los asuntos económicos; la legislación laboral y la legislación antitrust son elementos indispensables de la política interior que ciertamente constituyen una limitación notable de la libertad económica. Es generalmente reconocido que este desarrollo no ha privado de su carácter democrático a las grandes potencias de la civilización occidental. Salvo que admitamos que la democracia ha desaparecido en el mundo moderno, no podemos incluir el principio de libertad económica en la definición de democracia. No es la libertad económica, sino la libertad intelectual —la libertad de religión, de ciencia, de prensa— la que es esencial para la democracia. Por tanto, la cuestión capital es la de si puede mantenerse la libertad intelectual en un sistema político que suprime la libertad económica por medio de la economía planificada. Esta cuestión se ha

formulado también en términos de si la colectivización de la vertiente económica de la vida conduce necesariamente a la colectivización de las demás vertientes. Y ha recibido una respuesta afirmativa por parte de algunos destacados economistas. Estos economistas afirman que la colectivización no puede limitarse a los asuntos económicos, que si se suprime la libertad económica no puede mantenerse la libertad intelectual y que el colectivismo que controla la vida económica del hombre controla también inevitablemente su vida intelectual. Este es el argumento más importante aducido en defensa del capitalismo frente al socialismo. Pero, por paradójico que pueda parecer, este argumento es, si no idéntico, muy similar a la doctrina marxista que afirma que la realidad económica determina la superestructura ideológica, es decir, intelectual, y especialmente jurídica y política, correspondiente. Explicar el totalitarismo político como una consecuencia de un determinado sistema económico implica aplicar una interpretación económica de la sociedad.

Este argumento parte de la base de que socialismo es colectivismo, a diferencia del individualismo del capitalismo liberal, y de la identificación entre colectivismo y totalitarismo[14]. Esta identificación, sin embargo, es inadmisible, pues el colectivismo existe en la realidad social en diversos grados y el totalitarismo es sólo el más alto grado posible de colectivismo. Todo ordenamiento normativo que regule la conducta recíproca de los individuos constituye una persona colectiva y representa, por tanto, alguna clase de colectivismo. Pero los ordenamientos normativos son distintos entre sí respecto a su esfera material de validez, es decir, respecto a la amplitud con la que regulan las relaciones humanas, y respecto a su grado de centralización. Incluso el ordenamiento social más primitivo, completamente descentralizado y limitado a la regulación de las relaciones humanas más vitales, que prohiba sólo el homicidio y el incesto, representa un cierto grado de colectivización. El Estado moderno, ordenamiento coercitivo centralizado con una esfera material de validez bastante amplia, presenta un grado mucho más alto de colectivización, sin tener necesariamente un carácter totalitario. Sin duda, el socialismo es colectivismo porque significa colectivización de la vida económica del hombre. Pero la cuestión es precisamente si esta colectivización conduce necesariamente a la colectivización de la vida humana en su totalidad. La línea de pensamiento sobre la que se basa una respuesta afirmativa a esta cuestión se desarrolla como sigue[15]. No es posible separar la economía de las demás esferas de la vida humana, pues para realizar fines distintos de los económicos son necesarios medios económicos y los fines últimos nunca son económicos; los fines económicos son siempre medios para ulteriores fines. Por ejemplo, si un grupo de individuos que comparten la misma religión desea realizar los actos de culto prescritos por sus creencias, necesita un edificio apropiado, es de-

cir, necesita medios económicos para lograr su fin intelectual. Si —como ocurre en una sociedad socialista— esos medios económicos se encuentran bajo el control de una autoridad central, la realización del fin depende de la decisión de esa autoridad, la cual, por consiguiente, controla también el fin no económico. Por tanto, los miembros de esa sociedad no son libres en lo que respecta a la realización de estos fines. Esto es verdad. Pero ¿es esencialmente diferente la situación en una sociedad capitalista? ¿Hay libertad respecto a la satisfacción de los fines no económicos allí donde no hay economía planificada? En nuestro ejemplo, si los individuos de quienes se trata no tienen dinero para comprar o construir el edificio que necesitan para su servicio religioso, pueden intentar conseguir un crédito de un banco. Pero si el banco tiene una posibilidad de empleo de su dinero más segura o más rentable, no concederá el crédito. Naturalmente, en la medida en que en una sociedad capitalista hay libre competencia en el negocio bancario, la gente puede tratar de conseguir el crédito en otro banco. Pero ello no significa que tengan éxito. Puede ser que no consigan encontrar un banco que desee prestarles el dinero que necesitan y, por tanto, que, por lo que respecta a la realización de sus necesidades religiosas por medios económicos, sean tan poco libres como en una sociedad socialista, aun cuando la sociedad capitalista en cuestión tenga una constitución democrática que garantice la libertad religiosa. En una sociedad capitalista, dice Hayek, «los obstáculos que encontramos en nuestro camino no se deben a que alguien desapruebe nuestros fines, sino a que los mismos medios son deseados también por otras personas»[16]. Pero ¿somos libres para realizar nuestros fines no económicos si los medios económicos para esos fines son «deseados por otras personas»? Desde la perspectiva de los hombres que necesitan un edificio para su servicio religioso, no hay ninguna diferencia entre que sean los bancos o una autoridad central los que les nieguen los medios económicos necesarios. Se ha sostenido que en un sistema económico socialista de economía planificada no tenemos libertad para escoger nuestro trabajo. Esto es verdad. Pero no puede negarse que también en un sistema económico capitalista esta libertad es un privilegio del que disponen relativamente pocos, aunque la constitución democrática correspondiente prohiba toda limitación legislativa, administrativa o judical de esta libertad.

Si en una sociedad capitalista hay libertad en lo referente a la satisfacción de las necesidades no económicas, es una libertad de los ricos, no de los pobres[17]. Este es el argumento socialista. Hay ciertamente mucha verdad en él; como también la hay en el argumento de que, si en un sistema económico socialista está garantizada la satisfacción de las necesidades económicas más fundamentales de alimento, vestido y vivienda, los hombres se habrán liberado de la coerción que se deriva de la

necesidad de atender a la satisfacción de estas necesidades y del apremio continuo que limita de hecho el campo de opción de que dispone el hombre medio en una sociedad capitalista. No se trata aquí de libertad económica en el sentido del liberalismo, de libertad frente al gobierno, es decir, frente al ordenamiento coercitivo del Estado. Se trata de libertad frente a la compulsión que se deriva del sistema económico liberal. Que esta libertad, la libertad frente a la compulsión que se deriva de la necesidad de atender a la satisfacción de las necesidades económicas, haya de lograrse por medio de la supresión de la libertad en la satisfacción de esas necesidades económicas, no es tan paradójico como parece. Pues la libertad frente a la compulsión es, por su propia naturaleza, una libertad relativa. La libertad de uno puede ser la esclavitud de otro, la libertad en un determinado aspecto puede garantizarse por medio de la supresión de la libertad en otro aspecto, y viceversa.

En lo que afecta a la liberad de realizar nuestros fines no económicos por medios económicos, la cuestión no es la de si tal libertad es posible bajo el socialismo o bajo el capitalismo, porque no cabe duda de que es posible en cierta medida —y sólo en cierta medida— bajo uno y otro sistema. La cuestión es sólo si hay una diferencia esencial en el grado en el cual es posible esta libertad en cada uno de los dos sistemas. Y a esta cuestión sólo puede responderse sobre la base de una experiencia histórica que no está todavía a nuestra disposición.

Pero aunque la respuesta fuera decididamente favorable a uno u otro sistema económico, ello no afectaría en nada a la cuestión de si la democracia es compatible con el socialismo o sólo con el capitalismo. Pues la cuestión a discutir no es la libertad para realizar fines no económicos por medios económicos. La libertad negativa que es esencial para la democracia moderna reside en la prohibición constitucional de todo acto legislativo, administrativo o judicial que limite el ejercicio de la religión, la ciencia o el arte, la expresión de opiniones en la prensa o por otro medio, la asociación para fines legales y cosas semejantes. Las libertades o derechos humanos que una constitución ha de garantizar para ser considerada como democrática son reflejo de una cierta limitación del poder del gobierno. Pero, como se ha mostrado, la garantía constitucional de estas libertades intelectuales no asegura ninguna libertad en la satisfacción de las necesidades intelectuales por lo que se refiere a los medios económicos que las mismas exijan. Puede ser correcto recalcar que, por esta razón, las libertades humanas garantizadas por una constitución democrática son sólo libertades «formales» o «jurídicas». Pero una democracia capitalista garantiza sólo estas libertades formales o jurídicas. Por otra parte, no hay razón fundamentada en una experiencia histórica suficiente para suponer que la garantía constitucional de estas libertades formales y jurídicas no sea posible en una sociedad socialista, ni para

afirmar que, si el gobierno controla directamente los medios económicos y, por tanto, indirectamente los fines culturales no económicos que han de realizarse con tales medios, no pueda limitarse su poder por medio de la prohibición constitucional de actos legislativos, administrativos y judiciales a la que se acaba de hacer referencia, característica de la democracia capitalista. Suele argumentarse que si el gobierno controla la producción y la distribución de las máquinas impresoras y del papel, no permitirá la publicación de periódicos o libros que se dirijan contra la política del gobierno. Esto es posible y éste es el caso, en efecto, en la Unión Soviética. Pero no se trata de algo necesario. La nacionalización de los medios de producción no excluye de por sí instituciones jurídicas que garanticen la libertad de prensa y estas garantías pueden ser no menos efectivas que garantías análogas en una democracia capitalista.

La democracia como gobierno establecido por medio de la competencia

Uno de los elementos más característicos de un sistema económico capitalista es el principio de la libre competencia, principio que se encuentra excluido en un sistema económico socialista. Para mostrar, no que la democracia sea incompatible con el socialismo, sino que el capitalismo guarda, por su propia naturaleza, una analogía mayor con la democracia que el socialismo, se ha definido el procedimiento democrático como «el sistema institucional para llegar a las decisiones políticas en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha competitiva por el voto del pueblo»[18]. Esto significa que la definición de democracia como gobierno del pueblo ha sido sustituida por su definición como gobierno establecido por medio de la competencia.

La lucha competitiva por el voto del pueblo es la consecuencia, no la finalidad, de las elecciones libres. En una democracia directa no hay ninguna clase de elecciones. El criterio primario de la democracia es que el gobierno reside en el pueblo. Si el pueblo no puede o no desea ejercer su poder directamente, puede delegarlo mediante una elección libre de representantes y crear así un gobierno, en lugar de gobernar él mismo. Por tanto, las elecciones libres y la consecuencia que las mismas producen, la lucha competitiva por el voto del pueblo, es un criterio secundario. Solamente si se invierte la relación entre los dos criterios y se hace del establecimiento de un gobierno mediante elecciones libres el criterio primario puede definirse la democracia como gobierno establecido por medio de la competencia. Esta inversión no sólo es incoherente con la esencia de la democracia sino que está también en conflicto con el hecho de que, aun donde las instituciones gubernamentales son elegidas, el sistema electoral más democrático es aquel que elimina, o al menos reduce

al mínimo, la lucha competitiva por el voto del pueblo: el sistema de representación proporcional. Este sistema se caracteriza por el hecho de que en el procedimiento electoral no tiene importancia la relación mayoría-minoría. Un grupo político no necesita abarcar a la mayoría de los votantes para estar representado, pues todos los grupos están representados, aunque no sean mayoritarios, con arreglo a su fuerza numérica. Un grupo político ha de tener solamente un número mínimo de miembros para estar representado. Cuanto menor es este número mínimo, más miembros tiene la institución representativa. En el caso límite en el que el mínimo es uno, el número de representantes es igual al número de votantes, la institución representativa coincide con el electorado. Es el caso de la democracia directa. Esta democracia es ciertamente un gobierno del pueblo en mucho mayor grado que cualquier democracia indirecta o representativa. El sistema de representación proporcional muestra una tendencia clara en esa dirección.

Se sostiene con frecuencia que la representación proporcional no garantiza un gobierno eficaz y que para lograrlo es preferible la representación mayoritaria. Esto puede ser verdad, aunque los partidarios de la representación mayoritaria exageran mucho las desventajas de la representación proporcional. Sea como fuere, este defecto no tiene nada que ver con el carácter democrático de la representación proporcional. El gobierno en una democracia directa es ciertamente más ineficiente que en una democracia indirecta, pero, sin embargo, el gobierno de la primera es más democrático que el de la segunda. La cuestión que nos ocupa no es la eficiencia, sino la esencia de la democracia. Y, desde este punto de vista, no cabe duda de que una institución de gobierno en la que están representados todos los grupos políticos es más apropiada para expresar la voluntad del pueblo que una institución en la que sólo esté representado el grupo mayoritario o este grupo y una sola minoría. Y una de las mayores ventajas del sistema de representación proporcional es que no requiere que haya competencia entre los candidatos de los distintos partidos políticos. Con arreglo al sistema de representación mayoritaria, cada representante se elige con los votos de un grupo, la mayoría, contra los votos de otro grupo, la minoría. Con arreglo al sistema de representación proporcional, cada representante elige tan sólo con los votos de su propio grupo, sin ser elegido contra los votos de otro grupo. El sistema de representación proporcional es la mayor aproximación posible al ideal de autodeterminación en una democracia representativa y, por tanto, el sistema electoral más democrático, precisamente a causa de que no exige una lucha competitiva por el voto del pueblo.

Otro argumento que se emplea con frecuencia a favor de la opinión de que el capitalismo es un sistema económico más apropiado para la democracia que el socialismo es que el principio de la tolerancia, esencial para la democracia moderna, está mejor garantizado por el primero que por el segundo.

Es más fácil practicar la autolimitación democrática por una clase cuyos intereses quedan mejor servidos por una política de no intervención que por las clases que tienden, por su naturaleza, a vivir del Estado. El burgués que está absorbido primordialmente por sus asuntos privados es, por lo general, mucho más probable que muestre tolerancia para las diferencias políticas y respete las opiniones que no comparte —en tanto que sus asuntos no se vean seriamente amenazados— en mayor grado que cualquier otro tipo de ser humano. Además, en tanto que en una sociedad dominen las normas burguesas, esta actitud tenderá a extenderse también a las demás clases[19].

Si se admite que en una sociedad capitalista la tolerancia se encuentra preservada en la medida en que no estén «seriamente amenazados» los intereses privados de los burgueses, y ello quiere decir los principios fundamentales del capitalismo, la propiedad privada y la libertad de empresa, difícilmente puede sostenerse que haya, a este respecto, una diferencia esencial entre la actitud de una sociedad capitalista y la de una sociedad socialista. Si los intereses principales de un hombre están asegurados, si no hay peligro de que otros le impidan realizar los valores que él considera como de mayor importancia, este hombre no tiene ninguna razón para impedir a los demás que intenten realizar los valores que él considera como de importancia menor. Por tanto, no hay ninguna razón para suponer que un gobierno socialista no muestre tolerancia en la medida en que no estén en serio peligro los principios fundamentales del sistema económico vigente. La experiencia reciente muestra con claridad que en una democracia capitalista la tolerancia es el primer principio en abandonarse cuando el sistema económico vigente es puesto en peligro por fuerzas anticapitalistas internas o externas. Lo mismo sucedería probablemente en una democracia socialista. Es un hecho que la democracia no funciona cuando el antagonismo entre la mayoría y la minoría es tan fuerte que no cabe el compromiso y se pone en duda la regla básica del juego político, la subordinación de la minoría a la voluntad de la mayoría; cuando el gobierno, con razón o sin ella, teme ser derribado por la fuerza. Esto se aplica tanto a la democracia capitalista como a la socialista y no tiene nada que ver con la índole de sus respectivos sistemas económicos. Constituye, sin embargo, una pecu-

liaridad del sistema político de la democracia, a diferencia del de la autocracia, que en tal situación el primero puede perder uno de sus elementos esenciales y, de esta forma, venirse abajo, mientras que el segundo permanece intacto porque, al suprimir por la fuerza todo movimiento intelectual que se dirija contra el gobierno, no pierde ninguna característica que antes poseyera.

Propiedad individual y libertad en la doctrina del Derecho natural de John Locke

Si la libertad individual es el principio fundamental de la democracia y la propiedad individual es la base del capitalismo, podría sostenerse que hay una conexión esencial entre democracia y capitalismo si fuera posible demostrar que libertad y propiedad van inseparablemente unidas. Un intento de este tipo fue acometido en primer lugar por la doctrina del Derecho natural desarrollada por John Locke, quien en amplia medida ha dado forma a la ideología de la democracia moderna, y, más tarde, por la filosofía de Hegel, que todavía juega un importante papel en el pensamiento político de nuestro tiempo.

El valor supremo, presupuesto como autoevidente en el razonamiento político-moral de Locke, es la idea de libertad. Locke distingue entre la «libertad natural», que define como «no verse sometido a ningún otro poder superior sobre la tierra», y la «libertad del hombre en sociedad» que es la «libertad de seguir mi propia voluntad en todo aquello que no está determinado por esa regla [la regla establecida por el poder legislativo y que es común a todos], y no estar sometido a la voluntad inconstante, insegura, desconocida y arbitraria de otro hombre»[20]. En otras palabras, que el hombre es libre quiere decir que es «dueño de sí mismo»[21].

El problema de la propiedad se deriva del hecho de que Dios, según las Escrituras, «entregó la tierra... en común al género humano. Pero, dado esto por supuesto, paréceles a algunos grandísima dificultad explicar cómo puede nadie conseguir la propiedad de una cosa cualquiera»[22]. Por tanto, el problema de la propiedad es, desde su origen mismo, el problema de la justicia de la propiedad individual o privada; y la justicia de esta clase de propiedad no puede fundamentarse en la revelación de las Escrituras. El esfuerzo de Locke se dirige a «demostrar de qué manera pueden los hombres llegar a tener propiedad en varias parcelas de lo que Dios entregó en común al género humano y eso sin necesidad de ningún pacto expreso entre todos los comuneros»[23]. La tarea que Locke se impone a sí mismo es la de inferir la justicia de la propiedad individual a partir de una fuente distinta de la revelación de las Escrituras. Trata de llevar a cabo esta tarea apelando a la razón con que Dios ha

dotado al hombre para hacer uso de la tierra común «de la manera más ventajosa y conveniente para la vida». Por tanto, «debe necesariamente, haber un medio para apropiarse» de los frutos y bestias de la tierra «de una forma u otra, antes de que puedan ser de alguna utilidad o proporcionar algún beneficio a cualquier otro hombre». «Deben ser suyos, y tan suyos, es decir, tan parte de él mismo, que ningún otro pueda tener derecho alguno sobre ellos, antes de que puedan ser de utilidad para el sustento de su vida»[24]. Es evidente que este argumento sólo puede probar la necesidad de propiedad individual sobre los alimentos que el hombre necesita de forma inmediata para su subsistencia, pues sólo respecto a ellos se requiere una disponibilidad exclusiva para el individuo. Pero Locke, que quiere justificar la propiedad individual en general, no continúa argumentando en esta dirección que conduce a un callejón sin salida. Pone el acento sobre el medio específico a través del cual se apropia el hombre de los alimentos y se puede apropiar también de otras cosas. Este medio es el trabajo del hombre:

> Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sean comunes a todos los hombres, cada hombre tiene propiedad sobre su propia persona; nadie, salvo él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. El esfuerzo de su cuerpo y el trabajo de sus manos, podemos afirmar, son auténticamente suyos. Entonces, siempre que saca alguna cosa del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, ha mezclado su trabajo con ella, le ha agregado algo que es propio suyo y, por eso, ha hecho de ella propiedad suya. Habiendo sido él quien la ha apartado del estado común en que la naturaleza la colocó, ha agregado a ella, mediante su esfuerzo, algo que excluye de ella el derecho común de los demás. Pues, siendo este trabajo propiedad incuestionable de quien lo ha realizado, nadie puede tener derecho a aquello a lo que se ha agregado el trabajo, al menos cuando lo que sigue siendo común es suficiente e igualmente bueno[25].

Difícilmente puede sobreestimarse la influencia que esta argumentación tuvo sobre la teoría social de los siglos XVIII y XIX. No parece superfluo, por tanto, un cuidadoso análisis de la misma.

La proposición fundamental a partir de la cual se infiere la justicia de la propiedad individual es la afirmación de que el hombre tiene propiedad sobre su propia persona, lo que significa que nadie, salvo uno mismo, tiene derecho alguno sobre ella. La «propiedad» del hombre sobre su persona es su libertad personal, el hecho de que el hombre, en el estado de naturaleza, no está sometido a ningún otro poder superior sobre la tierra y, en el estado de sociedad, no está sujeto a la voluntad arbitraria de otro hombre. Es evidente que esta libertad, el derecho del individuo a disponer de sí mismo, es decir, de su persona, de forma exclusiva, es algo diferente del derecho de propiedad, es decir, del derecho a excluir a otros de la disposición de una cosa. Y, en la medida en que

el derecho del hombre a disponer de su persona de forma exclusiva incluye el derecho a usar el esfuerzo de su cuerpo y el trabajo de sus manos de acuerdo con su propia voluntad, la libertad del hombre implica la libertad de este esfuerzo y de este trabajo. Pero esto no significa que su trabajo sea propiedad suya. Es el concepto de libertad, no el de propiedad, el que aquí se aplica. Pero, dado que la propiedad sólo puede justificarse, en un sistema político-moral cuyo valor supremo es la libertad, por medio de la libertad, la propiedad debe presentarse en relación con la libertad. Tal es la raíz del argumento: libertad significa propiedad del hombre sobre sí mismo y, dado que el trabajo es una función de su personalidad, libertad significa también propiedad sobre su trabajo.

Si la propiedad del hombre sobre su trabajo es libertad, cualquier ampliación de esta propiedad a otras cosas es una ampliación de la libertad. Si un hombre se apropia de una cosa mediante la mezcla de su trabajo con ella, tal apropiación se justifica como un ejercicio de su libertad. La justificación de la propiedad por medio del ideal de la libertad como autodeterminación del hombre es por completo evidente en esta afirmación de Locke: «De todo lo anterior resulta claro que, aunque las cosas de la naturaleza nos han sido dadas en común, el hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de los actos o trabajo de la misma, tenía ya en sí mismo el fundamento básico de la propiedad»[26]. La libertad es el fundamento de la propiedad. Al final, sin embargo, la idea de libertad pasa a segundo plano y prevalece la de propiedad. «Al haber nacido el hombre... con derecho a una libertad perfecta y a un disfrute ilimitado de todos los derechos y privilegios de la ley natural en igualdad con cualquier otro hombre o número de hombres en el mundo, tiene, por naturaleza, no sólo el poder de defender su propiedad —es decir, su vida, su libertad y su hacienda— contra los daños y acometidas de los demás hombres, sino también el de juzgar y castigar las infracciones en esa ley...»[27]. El concepto de propiedad incluye al de libertad. No es sorprendente, por tanto, que Locke considere a la «defensa de la propiedad» como la finalidad primordial de la «sociedad civil»[28]. El «poder de hacer las leyes» y el «poder de castigar cualquier daño hecho a uno de sus miembros por alguien que no lo sea, que es poder de la guerra y de la paz» le son conferidos al Estado «para la defensa de la propiedad de todos los miembros de dicha sociedad en la máxima medida posible»[29]. Si la finalidad del gobierno es la defensa de la propiedad, el derecho de propiedad no puede ser suprimido por el gobierno:

El poder supremo no puede arrebatar ninguna parte de su propiedad a un hombre sin el consentimiento de éste. Siendo la defensa de la propiedad la finalidad del gobierno y siendo también la razón por la que los hombres entran

en sociedad, ello presupone y requiere que los hombres deben tener propiedad, sin lo cual habría que suponer que los hombres, al entrar en sociedad, pierden aquello mismo para lo cual entraron en ella, lo que constituye un absurdo demasiado grande como para ser aceptado por alguien. Por consiguiente, los hombres en sociedad, al tener propiedad, tienen un derecho tal a los bienes que por virtud del Derecho de la comunidad son suyos, que hará que nadie lo tenga a arrebatárselos, en todo o en parte, sin su propio consentimiento; si no fuera así, no tendrían propiedad en absoluto. Pues, verdaderamente, yo no tengo propiedad sobre lo que otro tiene derecho a quitarme cuando le plazca sin mi consentimiento. Por tanto, es un error pensar que el poder supremo o legislativo de un Estado pueda hacer lo que desee, disponer arbitrariamente de la hacienda de sus súbditos o arrebatarles una parte de ella si le place... Para darnos cuenta de que incluso un poder absoluto, cuando tal cosa es necesaria, no es arbitrario por el hecho de ser absoluto, sino que está también limitado por la razón y confinado a las finalidades que, en ciertos casos, requieren tal poder absoluto, no necesitamos mirar más allá de la práctica común de la disciplina marcial. El mantenimiento del ejército, y con él de todo el Estado, exige una obediencia absoluta a las órdenes de cualquier oficial superior, y por eso se sanciona justamente con la muerte el desobedecer o discutir hasta la más peligrosa o irrazonable de tales órdenes; vemos, sin embargo, que el sargento, que puede ordenar a un soldado que avance hasta la boca de un cañón o que aguante en una trinchera en la que morirá con casi total seguridad, no puede ordenar a ese soldado que le de un penique de su dinero; ni tampoco el general, que puede condenarle a muerte por haber abandonado su puesto o por haber desobedecido las órdenes más desaforadas, puede, a pesar de su poder absoluto sobre la vida y la muerte, disponer de un solo céntimo del caudal del soldado ni apoderarse de la parte más mínima de sus bienes, aunque pueda ordenarle cualquier cosa y ahorcarlo por la más mínima desobediencia. La razón de ello es que la obediencia ciega es necesaria para la finalidad en cuya virtud se ha otorgado al jefe su poder, a saber: la salvaguardia de los demás; pero con ello nada tiene que ver el disponer de los bienes del soldado[30].

El individuo no tiene un derecho absoluto a la vida, es decir, no tiene un derecho absoluto a que los demás no dispongan de su vida, pero tiene un derecho absoluto a la propiedad, es decir, a que los demás no dispongan de los bienes que le pertenecen. Dado que el poder del hombre de disponer exclusivamente de su propia vida es su libertad, el derecho de propiedad es situado por encima del derecho a la libertad. De tal forma, el intento de justificar la propiedad por medio de la libertad conduce a la eliminación de lo que constituye propiamente su fundamento: la idea de libertad como valor supremo.

La propiedad colectiva en la doctrina del Derecho natural

La conexión esencial que hay, según Locke, entre el derecho del

hombre a la libertad y su derecho a la propiedad individual se fundamenta en la ley natural de la que se infieren ambos derechos. Locke llega a sus conclusiones aplicando el método específico de la doctrina del Derecho natural, doctrina que en los últimos decenios ha vuelto al primer plano del pensamiento político y jurídico y que es considerada, por algunas personas de autoridad reconocida, como un firme bastión en la defensa de la democracia contra la autocracia comunista. Difícilmente, sin embargo, puede confiarse a este respecto en la doctrina del Derecho natural. Pues, sobre la base de esta doctrina y de sus métodos específicos, se ha demostrado asimismo que la propiedad privada es contraria a la naturaleza y constituye la fuente de todos los males sociales. Para erradicar estos males no se necesitaría más que suprimir la propiedad privada e instaurar el comunismo, que sería el único sistema económico dictado por la naturaleza. Tal es la tesis principal de un trabajo que, con el título de *Código de la naturaleza, o verdadero espíritu de sus leyes,* se publicó anónimamente en París en 1755[31]. Su autor era un cierto Morelly de quien sabemos muy poco. Es significativo que la obra fuera atribuida, al principio, al famoso enciclopedista Diderot. Este escrito llegó a ser el «gran libro del socialismo del siglo XVIII»[32] y Babeuf, líder de un movimiento comunista durante la Revolución Francesa, apelaba con frecuencia al *Código de la naturaleza,* que anticipaba muchas ideas que más tarde desarrollarían Fourier y otros comunistas[33]. El *Código de la naturaleza,* como indica su título, es un hijo legítimo de la doctrina del Derecho natural. Parte del presupuesto de que la naturaleza tiene intenciones definidas, de que esas intenciones son cognoscibles y están dirigidas a la felicidad de la humanidad y de que la justicia puede establecerse con sólo conformar nuestras instituciones sociales a las intenciones de la naturaleza. Morelly sostiene como un «principio indiscutible» que «la naturaleza es una, constante, inmutable»; que las leyes de la naturaleza están implícitas en «las inclinaciones pacíficas con las que la naturaleza da vida a sus criaturas» y que «todo lo que se desvía de estos afectos amistosos es antinatural»[34]. Morelly, por tanto, cree —como muchos escritores iusnaturalistas— que la naturaleza humana es fundamentalmente buena. Da por sentada una «probidad natural en las criaturas dotadas de razón»[35] y proclama a la ley de la «sociabilidad» como «primera ley de la naturaleza». Los legisladores positivos «sólo han de reconocer y poner en vigor esta ley de la naturaleza»[36]. La ley de la sociabilidad es interpretada como queriendo decir

que la naturaleza ha distribuido las facultades humanas entre los individuos en proporciones diversas, pero ha dejado la propiedad de los medios de producción [*la propriété du champ producteur de ses dons*] indivisible para todos, y a cada uno el uso de su generosidad. El mundo es una mesa suficientemente do-

tada para todos los huéspedes, a quienes pertenecen todos los manjares; éstos pertenecen a todos los huéspedes porque todos ellos tienen hambre; sólo pertenecen a algunos cuando los demás están saciados. Por eso nadie es propietario [*maître*] de forma exclusiva y nadie tiene derecho a pretender serlo[37].

Consiguientemente, la propiedad individual es contraria a la naturaleza. Los legisladores positivos, al establecer la propiedad privada, son culpables de una «división monstruosa de los productos de la naturaleza. Dividen lo que según la naturaleza debe seguir siendo un todo o volver a serlo si por accidente ha sido dividido. De esta forma destrozan toda sociabilidad»[38]; al actuar así «trabajan contra la razón natural»[39]. Los legisladores, al establecer la propiedad individual, reconocen el interés individual del hombre y crean así una situación social en la que necesariamente prevalece la avaricia, el peor de todos los vicios y fuente de todos los demás. «¿Podrían existir el interés individual, esta universal pestilencia, esta fiebre incesante, esta consunción de toda la sociedad, donde no pudiera encontrar alimento o fermento? Es por ello evidente que donde no existe propiedad no puede existir ninguna de sus desastrosas consecuencias»[40]. Si deseamos realizar las «sabias intenciones de la naturaleza» y crear «una situación en la que el hombre sea tan feliz en su vida como puede serlo»[41], debemos «abatir a ese monstruo, el espíritu de propiedad»[42] y establecer un ordenamiento social bajo el cual nada en la sociedad pertenezca a los individuos como propiedad privada, excepto las cosas que son de utilidad inmediata para la satisfacción de sus necesidades y placeres o para el trabajo diario; donde cada ciudadano sea un funcionario público, empleado y mantenido por la sociedad y obligado a contribuir al bienestar público con arreglo a sus fuerzas, talentos y edad[43]. Esta es la esencia del comunismo y el comunismo es de Derecho natural.

Dado que el problema político principal es el de la propiedad, Morelly considera que la forma de gobierno es una cuestión de importancia secundaria, siempre que quede suprimida la propiedad privada e instaurado el principio de la propiedad colectiva, es decir, el comunismo. Pues, si se aplica el Derecho natural, el bienestar del pueblo está garantizado[44]. En tal caso el gobierno es necesariamente gobierno para el pueblo, con independencia de que tenga la forma de democracia, de aristocracia o de monarquía:

Si un pueblo decide unánimemente obedecer tan sólo a las leyes de la naturaleza tal como han sido definidas por nosotros [es decir, el principio del comunismo] y, en consecuencia, vive bajo la dirección de los padres de familia, el Estado es una democracia. Si el pueblo, para hacer realidad la religiosa observancia de las sagradas leyes de la naturaleza, encomienda el gobierno a algunos hombres sabios, el Estado es una aristocracia... Si, para lograr una exactitud,

justicia y regularidad todavía mayores del movimiento del cuerpo político, gobierna una sola persona, el Estado es una monarquía; pero, salvo que se introduzca la propiedad privada, no puede nunca degenerar[45].

Una monarquía o, para usar el término moderno, una dictadura, puede ser incluso el mejor camino para realizar el Derecho natural, es decir, el comunismo, y, consiguientemente, el bienestar del pueblo. Esto es justamente lo que dijo Lenin[46]. El monarca o dictador debe ser considerado como el representante del pueblo. «Una nación», dice Morelly, «que coloca a su frente a uno de sus ciudadanos, tiene derecho, especialmente si se somete a las leyes simplemente naturales, a decir a esa persona: te encargamos que nos hagas obedecer los acuerdos a que hemos llegado contigo... La razón nos ha prescrito estas leyes naturales y nosotros te prescribimos a ti que las mantengas siempre presentes en nuestra mente; te conferimos el poder, la autoridad de estas leyes y de esta razón, sobre cada uno de nosotros y hacemos de ti, de este modo, el órgano y heraldo de las mismas»[47]. Así pues, una dictadura comunista podría, en cuanto gobierno para el pueblo, ser considerada como un gobierno del pueblo. Es completamente comprensible que se haya publicado recientemente en la Unión Soviética una traducción rusa del *Code de la nature* de Morelly[48].

Propiedad individual y libertad en la filosofía de Hegel

La tendencia a presentar la propiedad en estrecha relación con la libertad culmina en la filosofía del Derecho de Hegel, cuyo centro es la idea de libertad. «El Derecho», dice Hegel, «es por definición la libertad como idea»[49]. La libertad de la voluntad es un elemento esencial de la persona humana. Pero «la persona debe trasladar su libertad a una esfera externa para existir como idea»[50]. «Para que la voluntad libre no permanezca abstracta, debe ante todo darse a sí misma una personificación, y el material inmediatamente disponible a los sentidos para tal personificación son las cosas, es decir, los objetos situados fuera de nosotros. Esta forma elemental de libertad es lo que hemos llegado a conocer como propiedad... La libertad de la que aquí nos ocupamos es lo que se llama persona, es decir, el sujeto que es libre, libre obviamente ante sus propios ojos, y que se da a sí mismo una personificación en las cosas»[51]. El «traslado de la libertad a una esfera externa» o la «personificación de la voluntad en objetos situados fuera de ella» es el punto decisivo en esta identificación de la propiedad con la libertad. Es evidente que las fórmulas de Hegel no son más que descripciones metafóricas del hecho de que el hombre, libre o no, ejerce su voluntad tomando posesión

de las cosas. En realidad, la libertad no puede trasladarse a las cosas ni la voluntad puede personificarse en ellas. Tomar estas metáforas por realidades corresponde a un tipo de pensamiento característico de la mentalidad primitiva: la sustancialización o hipostatización de conceptos abstractos e inmateriales, tales como cualidades, relaciones, valores y otros semejantes. Para considerar que hay una conexión esencial entre propiedad y libertad, como pretende Hegel, la afirmación metafórica de que la propiedad es la personificación de la libertad debería tomarse al pie de la letra. Pero tomada al pie de la letra —y no como una simple metáfora— es una frase que carece de sentido. Entre libertad y propiedad no hay ninguna relación en absoluto. La única relación que hay es la relación entre un hombre, que puede ser libre o no serlo, y una cosa; y la relación no consiste más que en la exclusión de los demás de la disposición de la cosa. Sin ningún fundamento suficiente, afirma Hegel: «La persona tiene derecho a introducir su voluntad en cualquier cosa haciéndola, de ese modo, suya»[52]. De la misma forma que Locke explica la apropiación como un acto por medio del cual el individuo mezcla su trabajo con una cosa y, así, le añade algo de su personalidad, Hegel interpreta el proceso por medio del cual una cosa llega a ser propiedad de una persona como la introducción de la voluntad libre de la persona en la cosa, como la personificación de la libertad del hombre en una esfera externa. «Todas las cosas pueden llegar a ser propiedad del hombre porque el hombre es voluntad libre y, en consecuencia, es absoluto mientras que lo que está frente a él [es decir, la cosa] carece de esta cualidad.» Apropiándome de una cosa «doto a la cosa de una cierta finalidad que no es directamente suya. Cuando la cosa ya existente llega a ser propiedad mía, le doy un alma distinta de la que antes tenía. Le doy mi alma»[53]. Esta es exactamente la forma en que conciben la propiedad los pueblos primitivos, quienes creen que el hombre, al tomar posesión de una cosa, transfiere a la misma algo de la sustancia de su personalidad, es decir, algo de su «alma», haciendo así de la cosa parte de sí mismo. El hombre primitivo únicamente puede imaginar la relación de propiedad, esto es, la relación entre un hombre y una cosa, imaginando la sustancia de la cosa como parte de la sustancia del hombre. La consecuencia de la sustancialización de una cualidad es la posibilidad de transmitir esta misma cualidad por contagio. Sólo por contagio puede el hombre personificar su libertad, esto es, la sustancia de su alma, en una cosa y hacer así de la cosa una parte de su personalidad, que Hegel identifica con la libertad. «Yo, como voluntad libre, soy un objeto para mí mismo en lo que poseo y de esa manera soy también, por primera vez, una voluntad real. Este es el aspecto que constituye la categoría de la propiedad, el factor verdadero y correcto en la posesión»[54]. Hegel rechaza expresamente la opinión de que la propiedad sea un medio para

la satisfacción de las necesidades humanas. «La posición verdadera es que, desde el punto de vista de la libertad, la propiedad es la primera personificación de la libertad y, por tanto, un fin sustantivo en sí misma»[55]. «Lo racional de la propiedad no se encuentra en la satisfacción de las necesidades, sino en la supresión de la pura subjetividad de la personalidad. Una persona existe por primera vez como razón en su propiedad»[56]. De esta forma, la propiedad se justifica como realización de la libertad y de la razón. Hegel llega a afirmar: «Distinguiéndose de sí misma, una persona se pone a sí misma en relación con otra persona y estas dos personas solamente existen realmente una para otra como propietarios»[57].

Hegel no permite ninguna duda acerca de la clase de propiedad que tiene en mente cuando la identifica con la libertad y con la razón. «Puesto que mi voluntad como voluntad de una persona y, por tanto, individual, llega a ser objetiva para mí en la propiedad, la propiedad adquiere el carácter de propiedad privada»[58]. Puesto que la propiedad es la personificación de una libertad individual, la libertad de un individuo transferida a una cosa, la propiedad sólo puede ser individual, es decir, privada. «En la propiedad mi voluntad es la voluntad de una persona; pero una persona es una unidad y, de esta forma, la propiedad llega a ser la personalidad de esta voluntad unitaria.» Para recalcar el carácter individual de la propiedad, Hegel afirma que propiedad es personalidad y elimina, así, la distinción entre persona y cosa. «Puesto que la propiedad es el medio a cuyo través doy a mi voluntad una personificación, la propiedad debe tener también el carácter de ser 'esta' o 'mía' [es decir, propiedad de un determinado individuo]. Esta es la importante doctrina de la necesidad de la propiedad privada»[59].

El fin último al que conduce esta filosofía de la propiedad se hace evidente en la siguiente afirmación:

> El principio general que sirve de base al Estado ideal de Platón [el comunismo entre los miembros del grupo dominante] viola el derecho de la personalidad, al prohibir que se tenga propiedad privada. La idea de una fraternidad piadosa e incluso obligatoria de hombres *que tienen sus bienes en común* y rechazan el principio de la propiedad privada puede presentarse fácilmente a la opinión que entiende mal la verdadera naturaleza de la libertad del espíritu y del derecho y que no la comprende en sus momentos determinados[60].

La propiedad es interpretada, por medio de una hipostatización absurda, como la personificación de la libertad para un fin político inconfundible, a saber, para oponerse al comunismo. En consecuencia, debe rechazarse el principio de igualdad. «En relación con las cosas externas, lo racional es que poseo propiedad... Qué y cuánto poseo es, por tanto, indiferente en lo que afecta al derecho»[61]. Por supuesto, los hombres son

iguales, pero sólo *qua* personas, esto es, solamente respecto a la fuente de la que brota la posesión. La consecuencia de esto es que todos deben tener propiedad. «Por tanto, si deseáis hablar de igualdad, es esta igualdad la que debéis tomar en consideración. Pero esta igualdad es algo distinto de la fijación de una suma particular, de la cuestión de cuánto poseo. Desde este punto de vista, es falso que la justicia exija que la propiedad de todos sea igual, pues sólo exige que todos tengan propiedad. La verdad es que la particularidad es precisamente la esfera en la que hay lugar para la desigualdad y donde la igualdad sería injusta»[62]. Es muy significativo que Hegel, cuando rechaza el principio de igualdad, el postulado de que todos deben tener una propiedad igual, abandona su metáfora de la propiedad como personificación de la libertad y su identificación de la propiedad con la personalidad. Pues si los hombres son, en cuanto personas, iguales, y si la personalidad es libertad, los hombres son igualmente libres; y si la propiedad es la personificación de esa libertad, entonces la propiedad, que es personalidad, debe ser también igual. Por ello, Hegel distingue cuidadosamente —y de forma muy correcta— entre la persona como fuente de la que brota la posesión, es decir, la propiedad, y la propiedad misma. Cuando se trata de la igualdad de propiedad, la propiedad pierde la libertad o el alma que de otro modo se personifica en ella, deja de ser personalidad y sigue siendo lo que propiamente es: simple propiedad.

Propiedad individual y libertad en la teología de Emil Brunner

La opinión de que la propiedad es una condición esencial e incluso «la verdadera base de la libertad»[63] es hoy sostenida por teólogos tanto católicos como protestantes. Apelando a la autoridad de los reformadores, especialmente Calvino, que reconocieron que la propiedad privada es conforme a la voluntad de Dios, Emil Brunner trata de justificar esta institución en cuanto establecida por el orden divino de la creación que otorga al hombre no sólo la libertad, sino también la propiedad, pues la libertad no es posible sin la propiedad[64].

> Al hombre le fue dado por la creación no sólo el poder de disponer libremente de su cuerpo y de los miembros de éste, sino también la «propiedad». El hombre que no tiene nada a su disposición no puede actuar libremente. Depende del permiso de otros para cualquier paso que dé y éstos, si quieren, pueden hacer que sea imposible para él desarrollar cualquier actividad concreta. Sin propiedad no hay vida personal libre. Sin propiedad no hay capacidad para actuar. El hombre que pisa tierra ajena y topa con propiedad ajena a cada movimiento que hace no es un hombre libre. Y la palabra «propiedad» debe tomarse literalmente como disposición exclusiva o, como decimos hoy, propiedad privada. Sin propiedad privada no hay libertad[65].

La propiedad colectiva, esencia del comunismo, significa, por el contrario, servidumbre y es, por tanto, incompatible con la verdadera democracia:

La propiedad colectiva no puede nunca reemplazar el valor, en términos de libertad, de la propiedad privada. Cuando no tengo derecho a disponer, no tengo una esfera de acción libre. Pues alguien que no soy yo tiene derecho a disponer de la propiedad colectiva, sea la corporación o sindicato al que pertenezco o sea el Estado. La parte de derecho sobre la propiedad del Estado que tengo como ciudadano no puede tener más peso que la dependencia que me vincula a la voluntad general del Estado. Es tan fácil ser esclavo del Estado como serlo de un amo individual. Donde el Estado es el único propietario y yo no soy propietario en absoluto, aunque el Estado sea una democracia en todos los demás aspectos, soy un esclavo del Estado, un esclavo de la voluntad general que no deja ninguna esfera de acción libre a mi propia voluntad[66].

Si la propiedad privada, como sucede en un Estado socialista, queda suprimida «el individuo pierde la propia base de su libertad; ha sido entregado, atado de pies y manos, al único empleador, al Estado. A pesar de toda su ideología de libertad e igualdad proveniente del individualismo igualitario, no queda nada individual en este Estado. La *volonté générale* ha absorbido la individualidad en lo 'colectivo'. La libertad se ha transformado en una ilusión que puede prolongarse algún tiempo gracias a la acción de una maquinaria estatal seudodemocrática, pero, antes o después, resulta desenmascarada como tal ilusión, y entonces es demasiado tarde»[67]. «La libertad de acción», que queda destruida si se suprime la propiedad privada y se establece el principio de la propiedad colectiva, se deriva «en el orden de la creación», como afirma expresamente Brunner, «de la voluntad libre»[68].

Si la libertad de acción en la que piensa Brunner se deriva de la metafísica libertad de la voluntad, de la exención de la voluntad de la ley de la causalidad, entonces tal libertad es necesariamente independiente de cualquier sistema económico. Si el hombre tiene una voluntad libre y, por tanto, sus acciones, motivadas por su voluntad no determinada por causa alguna, son también libres, entonces esta libertad de acción existe con independencia de que esté vigente el principio de la propiedad privada o el de la propiedad colectiva. En consecuencia, la libertad que Brunner trata de fundamentar sobre la propiedad privada solamente puede significar la situación de un hombre cuya elección de cursos de acción no se encuentra limitada por el sistema económico establecido. El principio de la propiedad privada implica necesariamente el principio de la libre empresa y la posibilidad de adquirir propiedad por medio de la libertad contractual. La consecuencia inevitable de este principio es la distribución de la propiedad característica de la sociedad capitalista, con su división entre una clase propietaria y otra clase desprovista de pro-

piedad. Para apoyar su tesis de la propiedad privada como fundamento de la libertad, alude Brunner al proletariado. «La falta de propiedad personal es ampliamente responsable de la reducción del proletariado a una masa impersonal»[69], una masa de hombres que —de acuerdo con la teoría de la libertad de Brunner— no son libres. Pero el proletariado no es consecuencia de la propiedad colectiva, y el socialismo está a favor del establecimiento de la propiedad colectiva precisamente con el fin de suprimir al proletariado y hacer imposible el status social de proletario. Dice Brunner:

> Todo lo que significa la propiedad colectiva es que en un determinado ámbito —el ámbito de la propiedad colectiva— son concedidos a todos los individuos determinados derechos indisputables. Pero esto no le da al individuo un efectivo derecho a disponer de esa propiedad. Sin embargo, el hombre no puede ser libre si carece de algo sobre lo que tenga derecho a disponer libremente. Esto es algo que comprendemos inmediatamente si tomamos como ejemplo el tipo de propiedad privada más inmediatamente necesaria, el vestido y el ajuar doméstico. El hombre que nunca puede vestir sus propias ropas, dormir en su propia cama ni comer en su propia mesa no es un hombre libre[70].

El «derecho de libre disposición» de los objetos necesarios para la satisfacción de las necesidades más importantes del hombre puede encontrarse garantizado por un sistema económico basado en el principio de la propiedad colectiva. Al discutir la cuestión de la propiedad privada y la propiedad colectiva, Brunner trata, evidentemente, de definir la posición de la teología cristiana frente al gran problema de nuestro tiempo, el antagonismo entre capitalismo y socialismo. Pero este problema no equivale al conflicto entre un sistema económico que sólo reconozca la propiedad privada y otro sistema que sólo reconozca la propiedad colectiva. De la misma forma que el capitalismo no excluye completamente la propiedad colectiva, tampoco el socialismo excluye completamente la propiedad privada. El problema atañe a la instauración de la propiedad colectiva de los medios de producción, que el socialismo exige y el capitalismo rechaza. Como se ha señalado, en ambos sistemas hay sólo una libertad de acción relativa y a la cuestión de cuál de ellos garantiza en más amplia medida esta libertad no puede responderse todavía con el fundamento de una experiencia suficiente.

La conclusión del análisis anterior es que los intentos por mostrar la existencia de una conexión esencial entre libertad y propiedad, así como todos los demás intentos de fundamentar una relación más estrecha de la democracia con el capitalismo que con el socialismo o incluso la compatibilidad exclusiva de la democracia con el capitalismo, han fracasado. Queda en pie, por tanto, nuestra tesis de que la democracia, como sistema político, no se encuentra necesariamente ligada a un determinado sistema económico.

NOTAS

I. DEMOCRACIA Y FILOSOFIA

[1] Cf. Ithiel de Sola Pool, *Symbols of Democracy* («Hoover Institute Studies»; Stanford: Stanford University Press, 1952), pág. 2.

[2] Cf. mi *General Theory of Law and State* (Cambridge: Harvard University Press, 1945), págs 113 y sigs. [Hay trad. castellana de E. Garcia Maynez: *Teoría general del Derecho y del Estado*, México: UNAM, 2.ª reimp., 1979].

[3] Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (Nueva York y Londres: Harper Bros., 1942), pág. 242 [hay trad. castellana: Madrid, Aguilar, 1968; y posteriormente: Barcelona, Folio, 1984].

[4] *Ibidem*, pág. 271.

[5] *Ibidem*, pág. 243, nota.

[6] *Ibidem*, pág. 243.

[7] Cf. N. S. Timasheff, «The Soviet Concept of Democracy», *Review of Politics*, XII (1950), págs. 506 y sigs.

[8] Lenin, «State and Revolution», en *Selected Works*, ed. de J. Fineburg (Nueva York: International Publishers, 1935-38), VII, 80. La cursiva no está en el original [hay diversas ediciones castellanas de *Obras escogidas* de Lenin que recogen los textos que Kelsen cita en este trabajo; entre otras: *Obras escogidas*, Buenos Aires: Cartago, 1965].

[9] Lenin, «Bourgeois Democracy and Proletarian Dictatorship», *ibidem*, pág. 231.

[10] Lenin, «Speech to me 9th Congress of CPSU» (31 de marzo de 1920), *ibidem*, VIII, 222.

[11] *Pravda*, agosto de 1945. La cursiva no está en el original.

[12] Lenin, «State and Revolution», *op. cit.*, pág. 91.

[13] Si se acepta la doctrina marxista de que la llamada dictadura del proletariado es verdadera democracia, se puede llegar al concepto de «democracia totalitaria». J. L. Talmon, *The Rise of Totalitarian Democracy* (Boston: Beacon Press, 1952) trata de mostrar que «simultáneamente a la democracia de tipo liberal y a partir de las mismas premisas, surgió en el siglo XVIII una tendencia favorable a la que propongo llamar democracia de tipo totalitario». «La tensión entre ambos tipos de democracia ha constituido un capítulo importante de la historia moderna y ahora ha llegado a ser la cuestión más vital de nuestro tiempo» (pág. 1). La democracia liberal, según Talmon, se caracteriza por la idea de libertad definida como «espontaneidad y ausencia de coerción», mientras que la democracia totalitaria se basa en la creencia de que «la libertad sólo debe realizarse en la persecución y logro de una finalidad colectiva absoluta». Las metas últimas de la democracia liberal

«se conciben más bien en términos negativos y el uso de la fuerza para su realización se considera como un mal». La democracia totalitaria «pretende el máximo de justicia social y seguridad», y piensa que «su finalidad es la más completa satisfacción del verdadero interés [del hombre] y la garantía de su libertad» (pág. 2). «La democracia totalitaria moderna es una dictadura que se basa en el entusiasmo popular y que es completamente distinta del poder absoluto ejercido por un rey divino o un tirano usurpador» (pág. 6). Si el «entusiasmo popular» no puede manifestarse por medio de un sistema electoral basado en el sufragio universal, igual, libre y secreto, su existencia es más que problemática. No es un hecho objetivamente determinable, sino una suposición no probada que puede emplearse, y se ha empleado de hecho, para la justificación ideológica de cualquier gobierno, incluso del más tiránico. Los «reyes de Derecho divino» han mantenido siempre que su gobierno se basaba en el amor de su pueblo; y no hay una diferencia esencial entre el «amor» y el «entusiasmo» del pueblo. Si el entusiasmo popular se toma como criterio de democracia, entonces la dictadura del partido nacionalsocialista es una democracia, y también la dictadura del partido comunista. Si la democracia puede ser una dictadura, entonces el concepto de democracia ha perdido su significado específico, y no hay diferencia alguna entre democracia y autocracia. El antagonismo al que Talmon se refiere como tensión entre la democracia liberal y la democracia totalitaria es en verdad el antagonismo entre liberalismo y socialismo y no entre dos tipos de democracia. Hay, desde luego, dos tipos de democracia, una democracia con poder limitado del gobierno y otra democracia con poder ilimitado del gobierno; la última es el tipo más antiguo, el tipo original, que no nació, sin embargo, en fecha tan tardía como el siglo XVIII, sino que existió ya en la antigüedad. El elemento común a ambos tipos, el criterio con arreglo al cual tanto el gobierno limitado como el ilimitado son democráticos, es el hecho de que el gobierno se ejerza bien directamente por una asamblea popular, bien por medio de representantes elegidos sobre la base del sufragio universal, igual, libre y secreto. La ignorancia de este elemento esencial es lo que permite a Talmon presentar —de manera semejante a como lo hace la teoría soviética— una dictadura como democracia.

[14] Eric Voeglin, *The New Science of Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), págs. 27 y sigs.

[15] *Ibidem*, pág. 32.

[16] *Ibidem*, pág. 49.

[17] *Ibidem*, pág. 32.

[18] *Ibidem*, pág. 31.

[19] *Ibidem*, pág. 33.

[20] *Ibidem*, pág. 35.

[21] *Ibidem*, pág. 33.

[22] *Ibidem*, pág. 35.

[23] *Ibidem*, pág. 32.

[24] *Ibidem*, pág. 35.

[25] *Loc. cit.*

[26] *Ibidem*, pág. 36.

[27] *Loc. cit.*

[28] *Ibidem*, págs. 36-37.

[29] *Ibidem*, pág. 37.

[30] *Ibidem*, pág. 38.

[31] *Loc. cit.*

[32] *Ibidem*, pág. 36.

[33] *Ibidem*, pág. 49.

[34] Cf. mi *Vom Wessen und Wert der Demokratie* (2.ª ed.; Tübingen: J. C. B. Mohr [P. Siebeck], 1929), y *Staatsform und Weltanschauung* (Tübingen: J. C. B. Mohr [P. Siebeck], 1933). [Hay trad. castellana de ambos trabajos a cargo de R. Luengo Tapia y L. Legaz Lacambra: *Esencia y valor de la democracia*, Barcelona: Labor, 1934; 2.ª ed.: 1977.]

[35] Cf. mi «Causality and Imputation», *Ethics*, LXI (1950), 1-11. [Hay trad. castellana de A. Calsamiglia en Hans Kelsen: *¿Qué es justicia?*, Barcelona: Ariel, 1982, págs. 221-253.]

[36] Rousseau, *El Contrato social*, L. I, cap. VI.

[37] *Ibidem*, *L. III*, cap. XV.

[38] *Ibidem*, L. I, cap. VII.

[39] *Loc. cit.*

[40] *Ibidem*, cap. VIII.

[41] *Ibidem*, L. IV, cap. II.

[42] *Loc. cit.*

[43] *Loc. cit.*

[44] *Ibidem*, L. I, cap. VII.

[45] John H. Hallowell, *The Moral Foundation of Democracy* (Chicago: University of Chicago Press, 1954), pág. 120, dice lo siguiente: «Lo que la forma democrática de gobierno exige no es la sumisión a la voluntad de la mayoría porque esa voluntad sea numéricamente superior, sino más bien la sumisión al juicio razonado de la mayoría.» Según este autor, el principio de la regla de la mayoría no exige «que abandonemos todos los juicios cualitativos en favor de un método cuantitativo». Si esto es verdad, surge la cuestión de quién es competente para decidir si el juicio de la mayoría es o no «razonado». La decisión sólo podría ser tomada por el individuo obligado a someterse a la decisión de la mayoría. Entonces, la sumisión a la decisión de la mayoría depende en último análisis de la discrecionalidad del individuo, lo que implica anarquía, y no democracia.

[46] Lenin, *State and Revolution, op. cit.*, págs. 81, 246.

[47] La filosofía relativista de los valores hace posible el compromiso, pero el compromiso no es la esencia o «principio animador» de la democracia (cf. Hallowell, *op. cit.*, págs. 27 y sigs.). La esencia o principio animador de la democracia es la libertad combinada con la igualdad.

[48] Una muestra típica de esta doctrina es la expuesta por Carl Schmitt, quien disfrutó durante un cierto tiempo de éxito como ideólogo del nacionalsocialismo. En su *Verfassungslehre* (Munich y Leipzig: Dunker and Humboldt, 1928) trató de borrar la diferencia entre democracia y dictadura. Schmitt admitía que el gobierno de los soviets en Rusia y el de los fascistas en Italia eran dictaduras (págs. 81 y sigs.). La dictadura, decía, se caracteriza por el hecho de que «la competencia del dictador no está determinada con precisión por medio de normas generales, sino que la extensión y el contenido de su autoridad dependen de su propia discrecionalidad» (pág. 237). Sostenía también que el principio de la decisión por el voto mayoritario no era específicamente democrático, sino liberal (pág. 82). La «voluntad del pueblo» puede expresarse en «aclamaciones irresistibles y en una opinión pública indiscutida» que «no tienen nada que ver con el procedimiento del voto secreto ni con la determinación estadística de la mayoría. En tal caso ni siquiera es seguro que un sucesivo voto secreto confirme la erupción y expresión espontáneas de la voluntad del pueblo. Pues la opinión pública, por regla general, sólo es producida por una minoría activa y políticamente interesada del pueblo, mientras que la abrumadora mayoría de los ciudadanos con derecho a voto no están necesariamente interesados en la política. Por lo cual no es en absoluto democrático, y sería un extraño principio político, que quienes carecen de voluntad política hayan de tener el poder de decidir contra quienes sí tienen tal voluntad» (pág. 279). En consecuencia, afirma Schmitt, «la dictadura sólo es posible sobre una base democrática» (pág. 237).

[49] Benito Mussolini, «La Dottrina del Fascismo», *Enciclopedia Italiana*, XIV (1932), 847-851.

[50] Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, págs. 35 y sigs.

[51] Platón, *La República*, VIII, pág. 557.

[52] *Ibidem*, págs. 557 y sigs.

[53] *Ibidem*, pág. 561.

[54] *Ibidem*, pág. 564.

[55] Cf. mi trabajo «The Platonic Justice», *Ethics*, XLVII (1938), págs. 367 y sigs. [Hay traducción castellana de Luis Legaz y Lacamba en el volumen: *La idea del Derecho natural y otros ensayos*, Buenos Aires: Losada, 1946.]

[56] *La República*, VI, págs. 494-495.

[57] *Ibidem*, V, pág. 474.

[58] *Ibidem*, VII, pág. 540.

[59] *Ibidem*, VI, pág. 501.

[60] *Ibidem*, pág. 500.

[61] *Ibidem*, IX, pág. 576.

[62] Aristóteles, *Metafísica*, IV, 8, 1012.

[63] *Ibidem*, XII, 6, 1072.

[64] *Ibidem*, 10, 1076.

[65] Aristóteles, *Política*, III, 8, 1279.

[66] La teoría política de Aristóteles no es consistente. Aristóteles reconoce también una democracia moderada, en la que la clase media sea más fuerte que las otras dos clases, es decir, la de los ricos y la de los pobres, y en la que esté protegido contra la confiscación el derecho de propiedad,

como la mejor forma de gobierno para la mayoría de los Estados (*Política*, IV, 11, 1295; V, 8, 1309; VI, 5, 1320). Cf. mi trabajo «The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy», *Ethics*, XLVIII (1937), págs. 1 y sigs., en el que traté de explicar esta discrepancia. [Hay traducción castellana de Luis Legaz y Lacambra en el volumen: *La idea del Derecho natural y otros ensayos*, citado en n. 55.]

[67] Tomás de Aquino, *De Regimine Principum*, I, 2.

[68] Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, 103, 3. Hay en esta obra una afirmación muy interesante sobre la tolerancia: «El gobierno humano se deriva del gobierno divino y debe imitarlo. Ahora bien, Dios, en su omnipotencia y soberana bondad, permite a veces que sea hecho el mal en el mundo, aunque podría impedirlo; por temor de que, si lo impidiera, un bien mayor fuera destruido o pudieran seguirse males aún mayores. Así, también en el gobierno humano quienes están en el poder permiten justificadamente ciertos males, por temor de que desaparezca algún bien o de que, quizás, ocupen su lugar males aún mayores... Por consiguiente, aunque los infieles puedan pecar con sus ritos, éstos han de ser tolerados, bien porque pueda extraerse de ellos algún bien o porque así se evite algún mal. Así, del hecho de que los judíos observen sus ritos, en los que la verdadera fe que nosotros poseemos se encontraba prefigurada desde antaño, se deriva el beneficio de que nosotros obtenemos testimonio de nuestra fe por parte de nuestros enemigos, y una representación simbólica de nuestras creencias: por esto se tolera que practiquen tales ritos. Pero los ritos de otros infieles, en los que no hay nada de verdad o de utilidad, no deben ser tolerados de ninguna manera; excepto quizá para evitar algún mal, tal como el escándalo o la discordia que su supresión podría generar; o el obstáculo que así se pondría en el camino de la salvación de aquellos que, a causa de tal tolerancia, podrían terminar por convertirse a la fe. Por esta razón ha tolerado algunas veces la Iglesia incluso los ritos de herejes y paganos, cuando los infieles eran grandes en número» (*ibidem*, II/III, 10, 11).

Voegelin (*op. cit.*, págs. 6 y sigs.) sugiere no confiar en el positivismo «destructivo» ni en sus descripciones libres de valores de la realidad social, sino más bien en los métodos de la «especulación metafísica», tal como fueron aplicados por Platón y Aristóteles, y en la «simbolización teológica» tal como fue presentada por Tomás de Aquino. Esta sugerencia no debiera aceptarse sin tomar en consideración las conclusiones de las filosofías políticas de estas autoridades.

[69] Es una interpretación crasamente errónea de la teoría relativista de los valores del positivismo suponer —como lo hace, por ejemplo, John H. Hallowell— que esta teoría implica la opinión de que no hay valores en absoluto, de que «no hay ley u ordenamiento moral» (*op. cit.*, pág. 76), de que la democracia es meramente una «ficción», de que, en consecuencia, la lucha contra la autocracia (o tiranía) «es a la vez carente de sentido y vana» y de que «haríamos mejor en someternos sin más a lo inevitable» (pág. 21). El relativismo positivista sólo quiere decir que los juicios de valor en general —sin los que no son posibles las acciones humanas— y, en particular, el juicio de que la democracia es una buena, o la mejor, forma de gobierno no pueden probarse por medio del conocimiento racional, científico, como absolutos, es decir, como excluyentes de la posibilidad de un juicio de valor contrario. La democracia, si se encuentra realmente establecida, es asimismo, desde el punto de vista de una teoría relativista de los valores, la realización de un valor y, en este sentido, aunque el valor en cuestión sea sólo relativo, es una realidad y no meramente una ficción. Si alguien prefiere la democracia a la autocracia porque la libertad es para él el valor más alto, nada puede tener para él más sentido que la lucha por la democracia y contra la autocracia y este sentido es el de crear, para él y para quienes comparten su ideal político, las condiciones sociales que ellos consideran mejores. Si los que prefieren la democracia son bastante numerosos, su lucha no es en absoluto vana, sino que puede ser muy afortunada. No tienen ellos, por tanto, la más mínima razón para aceptar la autocracia como inevitable. La única consecuencia de una teoría relativista de los valores es la siguiente: no imponer la democracia a quienes prefieren otra forma de gobierno, seguir siendo conscientes, en la lucha por el propio ideal político, de que también los oponentes pueden estar luchando por un ideal y de que la lucha debe conducirse con espíritu de tolerancia.

Una teoría relativista de los valores no niega la existencia de un ordenamiento moral ni es, por consiguiente, incompatible —como a veces se sostiene— con la responsabilidad moral o jurídica. La teoría relativista niega que exista un único ordenamiento moral que pueda pretender ser reconocido como válido y, por tanto, como universalmente aplicable. Afirma que hay diversos ordenamientos morales completamente diferentes unos de otros, y que, en consecuencia, hay que realizar una opción entre ellos. De esta forma, el relativismo impone al individuo la difícil tarea de decidir por sí mismo lo que es justo y lo que no lo es. Esto, naturalmente, implica una responsabilidad muy seria,

la más seria responsabilidad moral que pueda asumir un hombre. El relativismo positivista significa autonomía moral.

La suposición de que existen valores absolutos y de que estos valores pueden deducirse de la realidad por medio del conocimiento racional presupone la opinión de que el valor es inmanente a la realidad. Hallowell formula esta suposición como un principio de lo que llama «realismo clásico», el principio de que «ser y bien van unidos. Por medio del conocimiento de lo que somos, obtenemos conocimiento de lo que debemos hacer. Saber lo que el hombre es, es saber lo que debe ser y lo que debe hacer» (pág. 25). Este principio se basa en una falacia lógica. Es la típica falacia de la doctrina del Derecho natural. No hay posibilidad racional de inferir, a partir de lo que es, lo que debe ser o debe hacerse. Puesto que el bien no es pensable sin el mal, no sólo ser y bien, sino también ser y mal van unidos. Dado que el ser no contiene en sí mismo un criterio para distinguir lo bueno de lo malo —lo bueno no es ni más ni menos «ser» que lo malo— no es posible obtener conocimiento de lo que debemos hacer a través del conocimiento de lo que somos; «somos» tan buenos como malos. Del hecho de que los hombres hagan y hayan hecho siempre la guerra, demostrando así que la guerra no es incompatible con la naturaleza humana, no se sigue ni que la guerra deba ser ni que no deba ser. Por eso no es posible deducir de nuestro conocimiento de lo que es, en general, y de lo que nosotros somos, en particular, «principios universalmente aplicables en cuyos términos podamos conducir nuestra vida individual y social hacia la perfección de lo que es característicamente humano» (págs. 25-26), lo que significa principios morales que constituyan valores sociales absolutos. En realidad, los principios más contradictorios han sido presentados como obtenidos por medio del conocimiento de «lo que somos» o, lo que viene a ser lo mismo, como deducimos de la naturaleza humana.

El principio de que «ser y bien van unidos» y de que por medio del conocimiento de lo que es podemos obtener conocimiento de lo que debe hacerse sólo puede sostenerse sobre una base religiosa, es decir, sobre la base de la creencia de que el mundo que existe ha sido creado por Dios y es, por tanto, la realización de Su voluntad absolutamente buena; de que el hombre ha sido formado a imagen de Dios y de que, por tanto, la razón humana se encuentra de alguna manera conectada con la razón divina. Es precisamente a esta creencia a la que Hallowell, muy coherentemente, apela. «Debemos recuperar», subraya, «la creencia en el hombre como único ser cuya razón es un reflejo de la imagen de Dios» y también «los fundamentos teológicos en los que descansa la creencia en el Derecho natural» (pág. 83). Si, abandonando el terreno de la ciencia, recuperamos esta creencia y también los fundamentos teológicos del Derecho natural, una fundamentación moral —que, bajo estas condiciones, significa una fundamentación religiosa— de la democracia llega a ser más que problemática. Fue precisamente sobre la base de una doctrina teológica del Derecho natural sobre la que Robert Filmer rechazó la democracia como contraria a la naturaleza humana y no conforme, por tanto, con la voluntad de Dios. Para lo referente a la relación entre democracia y religión, remito a la segunda parte de este estudio.

[70] J. L. Stocks, *Reason and Intuition* (Londres y Nueva York: Oxford University Press, 1939), pág. 143, dice lo siguiente: «Hay una estrecha conexión natural entre el predominio de los ideales democráticos en política y la práctica del empirismo metódico en la ciencia y en otros campos del pensamiento... es llamativo observar que aquellos países en los que ha sido más persistente la tendencia empírica en el pensamiento son también los países en los que la democracia ha arraigado más profundamente. Ciertamente, no es casual que, entre las grandes potencias de Europa, Francia e Inglaterra sean, a la vez, las más democráticas y las más empíricas en su visión del mundo, mientras que Alemania, que es la menos democrática, sea la más amiga de ambiciosos sistemas metafísicos.» Sidney Hook, en un artículo titulado «The Philosophical Presuppositions of Democracy» (*Ethics*, LII [1942], 275-96), sostiene que «no hay una conexión lógica necesaria entre una teoría del ser o del devenir y una teoría particular de la ética o de la política. Dicho más exactamente, me parece demostrable que ningún sistema metafísico determina unívocamente un sistema ético o político» (pág. 284). Sin embargo, admite lo siguiente: «Me parece que hay una evidencia abrumadora de que hay una conexión histórica clara entre el movimiento social de un período y sus doctrinas metafísicas; además, estoy dispuesto a defender como una afirmación históricamente verdadera que los sistemas de metafísica idealista, a causa de los papeles semioficiales que han jugado en sus respectivas culturas, han sido utilizados generalmente para apoyar movimientos sociales antidemocráticos más de lo que lo han sido los sistemas de metafísica empírica o materialista» (págs. 283-84). Afirma también: «Si empirismo es un término genérico para la actitud filosófica que somete *todas* las afirmaciones de hecho y de valor a la prueba de la experiencia, entonces el empirismo como

filosofía es más afín a una comunidad democrática que a una comunidad antidemocrática, pues el empirismo sitúa ante la abierta luz de la crítica a los intereses que están en la raíz de los valores morales y de las instituciones sociales» (pág. 280). Hook distingue dos clases de metafísica como teoría del ser y del devenir, una metafísica «idealista» y otra «empírica o materialista» y supone, parece, que la metafísica idealista va de la mano con la creencia en verdades religiosas sobrenaturales (cf. pág. 280). Yo uso el término metafísica sólo en este último sentido. Tampoco yo sostengo que exista una conexión «necesariamente lógica» entre democracia y relativismo empírico, por una parte, y autocracia y absolutismo metafísico, por otra. La relación que presumo que existe entre los dos sistemas políticos y los correspondientes sistemas filosóficos puede caracterizarse muy bien como de «afinidad». Pero Hook no toma en consideración la relación entre absolutismo filosófico, esencialmente conectado con la metafísica «idealista», y absolutismo político, es decir, autocracia, por una parte, y relativismo filosófico, esencialmente conectado con el empirismo, y la democracia por otra. Es precisamente esta relación la que me parece de la mayor importancia.

II. DEMOCRACIA Y RELIGION

[1] Emil Brunner, *Gerechtigkeit: Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung* (Zürich: Zwingli Verlag, 1943). Traducción inglesa: *Justice and the Social Order,* trad. de Mary Hottinger (Londres y Redhill: Lutterworth Press; Nueva York: Harper & Bros., 1945).

[2] Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1950).

[3] Jacques Maritain, *Christianisme et démocratie* (París: P. Hartmann, 1943).

[4] Brunner, *op. cit.,* pág. 13.

[5] *Ibidem,* pág. 14.

[6] *Ibidem,* pág. 15.

[7] *Loc. cit.*

[8] *Ibidem,* págs. 15 y sigs.

[9] *Ibidem,* pág. 17.

[10] *Ibidem,* pág. 16.

[11] *Ibidem,* pág. 17.

[12] *Ibidem,* págs. 27 y sigs.

[13] *Ibidem,* pág. 17.

[14] *Ibidem,* pág. 57.

[15] *Ibidem,* pág. 235.

[16] *Ibidem,* pág. 20.

[17] *Ibidem,* págs. 16 y sigs.

[18] *Ibidem,* pág. 47.

[19] *Ibidem,* págs. 48 y sigs.

[20] *Ibidem,* págs. 80 y sigs.

[21] *Ibidem,* pág. 84.

[22] *Ibidem,* pág. 35. «Eterno» no es una traducción muy correcta del término alemán «überzeitlich», que significa «más allá del tiempo».

[23] Cf. mi «Die Idee der Gerechtigkeit nach den Lehren der cristlichen Theologie», *Studia Philosophica: Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft,* XIII (1953), págs. 157 y sigs.

[24] Brunner, *op. cit.,* pág. 90.

[25] *Loc cit.*

[26] *Ibidem,* pág. 93.

[27] *Ibidem,* págs. 93 y sigs.

[28] *Ibidem,* pág. 17.

[29] *Ibidem,* pág. 87.

[30] *Ibidem,* págs. 57 y sigs.

[31] Cf. mi «Die Idee der Gerechtigkeit nach den Lehren der cristlichen Theologie», *op. cit.,* págs. 180 y sigs.

[32] Brunner, *op. cit.,* pág. 48.

[33] Sidney Hook, «The Philosophical Presuppositions of Democracy», *Ethics,* LII (1942), pág. 281, dice lo siguiente respecto a la relación entre democracía y religión: «¿Descansa la democracia

como forma de vida en la creencia en verdades religiosas sobrenaturales en el sentido de que, si estas últimas fueran rechazadas, debería rechazarse necesariamente la democracia? Está cada vez más de moda sostenerlo. Si las consideraciones históricas fueran aquí relevantes, pienso que podría establecerse concluyentemente que las grandes religiones institucionales, con la posible excepción de algunas formas de protestantismo, han tendido de hecho hacia formas teocráticas de gobierno. Ello no es sorprendente si el Reino de los Cielos se toma como modelo para el Reino de la Tierra. ¿Alguien ha oído alguna vez hablar de un Paraíso organizado democráticamente? Walt Whitman se habría encontrado en el cielo con el mismo destino que Lucifer, aunque por distintas razones. No solamente la noción de un cielo organizado democráticamente es blasfema, sino que la propuesta de reformar en sentido democrático una iglesia jerárquicamente organizada conduciría a la excomunión. Si examinamos la conducta real que ha sido santificada por la máxima de «dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», descubriremos que, históricamente, la religión institucional ha sido siempre capaz de adaptarse a cualquier forma de gobierno o de sociedad que tolere su propia existencia... ¿Descansa lógicamente la creencia en la democracia en proposiciones teológicas, en el sentido de que el rechazo de éstas implique el rechazo de aquélla? Para esta discusión tomaré como ejemplos de proposiciones teológicas las dos proposiciones cardinales de la teología natural, a saber, "Dios existe" y "El hombre tiene un alma inmortal". Afirmar que quien no tenga fundamento para afirmar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma no tiene fundamento para afirmar la validez de la democracia, es pretender que las primeras constituyen, al menos, condiciones necesarias de la segunda. Sostendré que no constituyen condiciones ni necesarias ni suficientes.»

[34] Brunner, *op. cit.*, pág. 92.
[35] *Ibidem*, pág. 55.
[36] *Ibidem*, pág. 29.
[37] *Ibidem*, pág. 37.
[38] *Ibidem*, pág. 30.
[39] *Ibidem*, pág. 36.
[40] *Ibidem*, págs. 35 y sigs.
[41] *Ibidem*, pág. 40.
[42] *Ibidem*, pág. 35.
[43] *Ibidem*, pág. 39.
[44] *Ibidem*, pág. 41.
[45] *Loc. cit.*
[46] *Ibidem*, pág. 42.
[47] *Ibidem*, pág. 43.
[48] *Loc. cit.*
[49] *Ibidem*, pág. 44.
[50] *Ibidem*, págs. 44 y sigs.
[51] *Ibidem*, pág. 45.
[52] *Loc. cit.*
[53] *Ibidem*, pág. 46.
[54] *Ibidem*, pág. 55.
[55] *Loc. cit.*
[56] *Ibidem*, pág. 56.
[57] *Ibidem*, pág. 49.
[58] Cf. *supra*, pág. 44 y sigs.
[59] Brunner, *op. cit.*, pág. 60.
[60] *Loc. cit.*
[61] *Ibidem*, pág. 177.
[62] *Ibidem*, págs. 77, 126, 133.
[63] *Ibidem*, pág. 177.
[64] *Loc. cit.*
[65] *Ibidem*, págs. 190 y sigs.
[66] *Ibidem*, pág. 191.
[67] Niebuhr, *op. cit.*, pág. 126.
[68] *Ibidem*, pág. 133.
[69] *Ibidem*, pág. 134.

[70] *Ibidem*, págs. XX y sigs.
[71] *Ibidem*, pág. 82.
[72] *Ibidem*, págs. 86 y sigs.
[73] *Ibidem*, pág. 82.
[74] *Ibidem*, pág. 125.
[75] *Ibidem*, pág. XI.
[76] *Ibidem*, pág. X.
[77] *Ibidem*, pág. 189.
[78] *Ibidem*, pág. X.
[79] *Ibidem*, pág. 39.
[80] Wilhelm von Humboldt, «Ideen zu einem Versuch die Gränzen der Virksamkeit des Staats zu bestimmen», *Gesammelte Werke*, Bd. VII (Berlín: Georg Reimer, 1852).
[81] Niebuhr, *op. cit.*, pág. 28.
[82] *Ibidem*, pág. 39.
[83] *Ibidem*, págs. 39 y sigs.
[84] *Ibidem*, pág. XIII.
[85] *Ibidem*, pág. XII.
[86] *Loc. cit.*
[87] *Ibidem*, págs. 67 y sigs.
[88] *Ibidem*, pág. 68.
[89] *Ibidem*, pág. 71.
[90] *Ibidem*, págs. 70 y sigs.
[91] *Ibidem*, pág. 71.
[92] *Ibidem*, pág. 72.
[93] *Ibidem*, pág. 73.
[94] *Ibidem*, pág. 74.
[95] *Loc. cit.*
[96] *Ibidem*, pág. 75.
[97] *Ibidem*, págs. 74 y sigs.
[98] *Ibidem*, págs. 151 y sigs.
[99] *Ibidem*, pág. 151.
[100] *Ibidem*, págs. 134 y sigs.
[101] *Ibidem*, pág. 135.
[102] *Ibidem*, pág. *loc cit.*
[103] *Ibidem*, pág. 125.
[104] *Ibidem*, pág. 135.
[105] *Ibidem*, pág. 151.
[106] *Ibidem*, pág. 135.
[107] *Ibidem*, pág. 130.
[108] *Ibidem*, pág. 126.
[109] *Ibidem*, pág. 133.
[110] Jacques Maritain, *op. cit.*, pág. 33.
[111] *Ibidem*, pág. 65.
[112] *Ibidem*, págs. 31 y sigs., 36.
[113] *Ibidem*, págs. 42 y sigs.
[114] *Ibidem*, pág. 33.
[115] *Ibidem*, pág. 44.
[116] *Ibidem*, pág. 47.
[117] *Ibidem*, págs. 43 y sigs.
[118] *Ibidem*, pág. 49.
[119] *Ibidem*, pág. 35.
[120] Maritain dice que «la vida política ha de adecuarse a la ley natural y, con arreglo a las condiciones de su objeto temporal, a la propia ley evangélica» *(ibidem*, pág. 60).
[121] Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (París: F. Alcan, 1932), pág. 304; Maritain, *op. cit.*, pág. 78.
[122] Maritain, *op. cit.*, pág. 57.
[123] *Ibidem*, pág. 58.

[124] *Ibidem*, pág. 51.
[125] Cf. *supra*, pág. 51.
[126] Maritain, *op. cit.*, pág. 54.
[127] *Ibidem*, pág. 76.
[128] Efesios, 6: 5-8.
[129] Timoteo, 6: 1-2.

III. DEMOCRACIA Y ECONOMIA

[1] Lenin, «State and Revolution», en *Selected Works*, ed. de J. Fineburg (Nueva York: International Publishers, 1935-38), VII, 75.

[2] Cf. mi *Sozialismus und Staat* (2.ª ed., Leipzig: C. L. Hirschfeld, 1923), págs. 50 y sigs. [Hay dos traducciones castellanas: la primera de Alfonso García Ruiz, con una introducción de Roberto Racinaro: México: Siglo XXI, 1982; la segunda de Rolf Behrman, con una presentación de Enrique Zuleta Puceiro: Madrid: Edersa, 1985.]

[3] Cf. Alf Ross, *Why Democracy?* (Cambridge: Harvard University Press, 1952), pág. 172.

[4] Edward Hallett Carr, *Conditions of Peace* (Nueva York: McMillan Co., 1942), pág. 28.

[5] *Ibidem*, pág. 30.

[6] Cf. *supra*, pág. 301.

[7] Carr, *op. cit.*, pág. 34.

[8] *Loc. cit.*

[9] Cf. Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago: University of Chicago Press, 1944), págs. 88 y sigs.

[10] *Ibidem*, pág. 70.

[11] Cf. *ibidem*, págs. 72 y sigs. Dice Hayek: «Nada distingue con mayor claridad las condiciones de un país libre de las de un país que viva bajo un gobierno arbitrario que la observancia en el primero del principio general conocido como "Rule of Law".» Que este principio no puede ser observado en un sistema de economía planificada constituye uno de los principales argumentos a favor de su tesis de que el socialismo significa servidumbre.

[12] John Chapman Gray, *The Nature and Soucres of the Law* (2.ª ed.; McMillan Co., 1927), págs. 121 y sigs.

[13] Cf. *supra*, págs. 244-245. El término "rule of law" parece implicar la idea de que donde no impera el principio que este término designa no existe "Derecho". Sin embargo, el ilimitado poder del autócrata para conceder exenciones a las normas generales, la arbitrariedad del gobierno autocrático —o despótico, como a veces se le llama— no es razón suficiente para negar el carácter jurídico de un ordenamiento social que, políticamente, tenga un carácter autocrático. El Derecho puede crearse de muy diferentes formas; la forma democrática es una de ellas, no la única posible; y se crea Derecho no sólo en las normas generales, es decir, por medio de la legislación, sino también en las normas individuales dictadas por órganos judiciales y administrativos y, por tanto, también en las normas dictadas por el autócrata, que es el órgano legislativo, judicial y administrativo supremo del Estado. Identificar Derecho con Derecho democrático es la típica falacia de la doctrina del Derecho natural, cuyo método no excluye una concepción opuesta: la identificación del Derecho con el Derecho autocrático. Tampoco puede negarse que la posibilidad de adaptar el Derecho a las circunstancias particulares del caso concreto tiene alguna ventaja, la llamada flexibilidad del sistema jurídico. Esta flexibilidad se logra confiriendo al órgano de aplicación del Derecho el poder de apartarse de la norma general preestablecida que habría que aplicar, según su significado, a un caso concreto en el que su aplicación se considere por este órgano como inapropiada, y de crear —por la vía de una excepción a la norma general— un nuevo Derecho para ese caso. La flexibilidad es especialmente apreciada en la jurisprudencia anglosajona.

Esta opinión, que no es sino la consecuencia de una teoría positivista del Derecho, fue expuesta en mi *Allgemeine Staatslehre* (1925), págs. 335 y sigs. [Hay traducción castellana de Luis Legaz Lacambra: Barcelona: Labor, 1934; posteriormente: México, Editora Nacional, 1965-15.ª ed.: 1979.] Leo Strauss, *Natural Right and History* (1953), pág. 4, dice que no puede imaginar por qué he omitido el «instructivo pasaje» en el que expreso esta opinión «en la traducción inglesa», es decir, en mi *General Theory of Law and State* (1949). La respuesta es que mi *General Theory of Law and State* no es una traducción de mi *Allgemeine Staatslehre* y, en consecuencia, no puede darse el

caso de una «omisión». Si Strauss pensó que yo ya no consideraba conveniente, por una u otra razón, mantener en mi *General Theory* la opinión que sostuve en mi *Allgemeine Staatslehre*, puede ver ahora que estaba equivocado. Además, el principio general, del cual las afirmaciones citadas por Strauss como «instructivas» son sólo una aplicación particular, está expresado con claridad en la forma en que presento, en mi *General Theory of Law and State*, a la democracia y a la autocracia como dos formas de Estado igualmente legítimas, y al Estado, sea democrático o autocrático, como un *ordenamiento jurídico*. [Hay traducción castellana de Eduardo García Maynez: México: UNAM, 2.ª reimp., 1979.]

[14] Así, por ejemplo, Hayek, *op. cit.*, pág. 56, escribe bajo el título de «Planificación y democracia» lo siguiente: «Los varios tipos de colectivismo, comunismo, fascismo, etc., difieren entre sí por la naturaleza del fin hacia el que desean dirigir los esfuerzos de la sociedad. Pero todos ellos difieren del liberalismo y del individualismo por el deseo de organizar al conjunto de la sociedad y a todos sus recursos al servicio de este fin unitario y porque rechazan reconocer esferas autónomas en las cuales los fines de los individuos sean supremos. Dicho brevemente, son totalitarios en el sentido propio de este nuevo término que hemos adoptado para describir las manifestaciones inesperadas pero sin embargo inseparables de lo que en teoría llamamos colectivismo.»

[15] *Ibidem*, págs. 88 y sigs.

[16] *Ibidem*, págs. 93 y sigs.

[17] Hayek, *ibidem*, pág. 89, dice lo siguiente en defensa de la sociedad capitalista: «El dinero es uno de los mayores instrumentos de libertad que hayan sido jamás inventados por el hombre. El dinero abre, en la sociedad actual, un asombroso campo de elección al pobre, un campo mayor que el que no muchas generaciones atrás se abría al rico.» Esto es verdad, con tal de que el pobre tenga dinero, lo que parece una contradicción en los términos.

[18] Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (Nueva York y Londres: Harper & Bros, 1942), pág. 269. [Hay traducción castellana. Madrid: Aguilar, 1968; posteriormente: Barcelona: Ed. Folio, 1984.] Cf. también F. A. Hermens, *Demokratie und Kapitalismus* (Munich y Leipzig: Duncker & Humblot, 1931). Hermens trata de mostrar que «cualquier forma de gobierno distinta de la democracia es incompatible con el capitalismo completamente desarrollado» (pág. III), pero rechaza expresamente la definición de democracia como gobierno del pueblo. «La democracia no es el gobierno del pueblo *(Volksherrschaft)* en el viejo sentido del término, sino la forma de gobierno por medio de la cual la integración de la masa del pueblo en un todo dirigido a la acción es obra del liderazgo político» (pág. 21). «El concepto de liderazgo desarrollado por la práctica democrática contiene el elemento de la libre competencia» (pág. 10).

[19] *Ibidem*, págs. 297 y sigs.

[20] John Locke, *Second Essay on Civil Government*, cap. IV, sec. 22.

[21] *Ibidem*, cap. V, sec. 44.

[22] *Ibidem*, sec. 25.

[23] *Loc. cit.*

[24] *Ibidem*, sec. 26.

[25] *Ibidem*, sec. 27.

[26] *Ibidem*, sec. 44.

[27] *Ibidem*, cap. VII, sec.

[28] *Ibidem*, sec. 85.

[29] *Ibidem*, sec. 88.

[30] *Ibidem*, cap. XI, secs. 138-39.

[31] *Code de la nature ou le véritable esprit de ses loix.* Reeditado en *Collection des économistes et des réformateurs sociaux de la France*, ed. de E. Dolléans (París: P. Guethner, 1910).

[32] A. Lichtenberger, *Le socialisme au XVIII^e^ siècle* (París: F. Alcan, 1895), pág. 114.

[33] Cf. Dolléans, *op. cit.*, págs. 5 y sigs., y Kingsley Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century* (Londres: E. Benn, 1929), pág. 243.

[34] *Code de la nature, op. cit.*, pág. 23.

[35] *Ibidem*, pág. 17.

[36] *Ibidem*, pág. 36.

[37] *Ibidem*, pág. 13.

[38] *Ibidem*, pág. 37.

[39] *Ibidem*, pág. 39.

[40] *Ibidem*, pág. 16.

[41] *Ibidem,* pág. 84.
[42] *Loc. cit.*
[43] *Ibidem,* págs. 85 y sigs.
[44] *Ibidem,* págs. 51 y sigs.
[45] *Ibidem,* pág. 51.
[46] Cf. *supra,* págs. 51 y sigs.
[47] *Code de la nature, op. cit.* pág. 54.
[48] Moscú, 1947.
[49] Hegel, «Grundlienen der Philosophie des Rechts», *Sämtliche Werke,* Herausgegeben von Georg Larson (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1911), L. VI, par. 29. Traducción inglesa de T. M. Knox, *Hegel's Philosophy of Right* (Oxford: Oxford University Press, 1942). Cuando el término alemán «Recht» designa, como ocurre en el título de la obra de Hegel, un ordenamiento social y no particularmente una capacidad subjetiva del hombre, debería traducirse en inglés por «law» y no por «right». [Hay traducción castellana de J. L. Vermal, *Principios de la filosofía del Derecho* (Buenos Aires: Sudamérica, 1975).]
[50] *Ibidem,* par. 41.
[51] *Ibidem,* agr. al par. 53.
[52] *Ibidem,* par. 44.
[53] *Ibidem,* agr. al par. 44.
[54] *Ibidem,* par. 45.
[55] *Loc. cit.*
[56] *Ibidem,* agr. al par. 41.
[57] *Ibidem,* par. 40.
[58] *Ibidem,* par. 46.
[59] *Ibidem,* agr. al par. 46.
[60] *Ibidem,* par. 46.
[61] *Ibidem,* par. 49.
[62] *Ibidem,* agr. al par. 49.
[63] Emil Brunner, *Justice and the Social Order,* trad. de Mary Hottinger (Londres y Redhill: Lutterworth Press, 1945), pág. 77.
[64] *Ibidem,* págs. 58, 236.
[65] *Ibidem,* pág. 58.
[66] *Loc. cit.*
[67] *Ibidem,* pág. 77.
[68] *Ibidem,* pág. 58.
[69] *Ibidem,* pág. 59.
[70] *Loc. cit.*

Debate Colección Universitaria

TITULOS PUBLICADOS

Serie Psicología

Introducción al conductismo moderno, H. Rachlin (1.ª reimpresión).
Principios básicos del aprendizaje, R. M. Tarpy (7.ª reimpresión).
El desarrollo del niño pequeño, T. G. R. Bower (1.ª reimpresión).
Fuentes documentales en psicología, J. E. Ortega y J. M. Fernández-Dols.
El niño autista, O. I. Lovaas (1.ª reimpresión).
Psicología del razonamiento, P. C. Wason y P. N. Johnson-Laird.
Indefensión, Martin E. P. Seligman (2.ª reimpresión).
Principios y aplicaciones de las terapias de la conducta, Ladouceur, Bouchard y Granger (2.ª reimpresión).
Historia de la psicología, Thomas Leahey (4.ª reimpresión).
Psicología de la memoria, Alan D. Baddeley.
Lecturas sobre aprendizaje animal, Luis Aguado.
Teorías actuales del aprendizaje, A. Dickinson (1.ª reimpresión).
El desarrollo del conocimiento social, E. Turiel.
Aprendizaje y motivación animal, R. M. Tarpy (1.ª reimpresión).
La epistemología genética, Jean Piaget.
Pautas científicas del cuidado infantil, Elizabeth M. R. Lomax.
Prácticas perceptivas, R. P. Power, S. Hansfeld y A. Gorta.
Computación y conocimiento, Zenon W. Pylyshyn.
Sensación y percepción, E. Bruce Goldstein.
La mente del simio, David y Ann James Premack.

Clásicos de la Psicología

Percepción y comunicación, D. E. Broadbent.
Planes y estructura de la conducta, Miller, Galanter y Pribram.
Organización de la conducta, D. O. Hebb.
Principios de conducta, C. L. Hull.
Pensamiento: Un estudio de psicología experimental y social, Frederic Bartlett.

Serie Derecho

Principios de teoría e ideología del derecho, G. Lumia (9.ª reimpresión).
Introducción a la economía del trabajo, vol. I, L. E. de la Villa y C. Palomeque (1.ª reimpresión).
Introducción a la economía del trabajo, vol. II, L. E. de la Villa y C. Palomeque (1.ª reimpresión).
Addenda a la Introducción a la economía del trabajo, vol. I, L. E. de la Villa y Palomeque.
Los grandes sistemas jurídicos, Mario G. Losano.
Introducción a la filosofía del derecho, Gregorio Peces-Barba (1.ª reimpresión).
De la maldad estatal y la soberanía popular, Elías Díaz.
Estudios de historia de la filosofía: De Hobbes a Gramsci, Norberto Bobbio.
Teoría de la justicia y derechos humanos, Eusebio Fernández (1.ª reimpresión).
Elementos para una teoría del derecho, Enrico Pattaro.
Derecho positivo de los derechos humanos, Gregorio Peces-Barba y otros.
Introducción a la teoría del derecho, Gregorio Robles.
Escritos sobre la democracia y el socialismo, Hans Kelsen.

Serie Sociología

Orden político y desigualdades de clase, Frank Parkin.
Homosexualidades. Informe Kinsey, Aln P. Bell y Martin S. Weinberg.
Socialismo y ética, Virgilio Zapatero.

Serie Historia

Textos literarios para la historia contemporánea: 1714-1914.
Vol. I: *La doble revolución.*
Isabel Belmonte, Ruth Betegón y Juan Avilés Farré.
Textos literarios para la historia contemporánea: 1714-1914.
Vol. II: *La Europa liberal.*
Isabel Belmonte, Ruth Betegón y Juan Avilés Farré.
Textos literarios para la historia contemporánea: 1714-1914.
Vol. III: *Europa y el mundo.*
Isabel Belmonte, Ruth Betegón y Juan Avilés Farré.

Serie Economía

Curso de economía, tomo I, José González Paz.
Curso de economía, tomo II, José González Paz.
Curso de economía, tomo III, José González Paz.